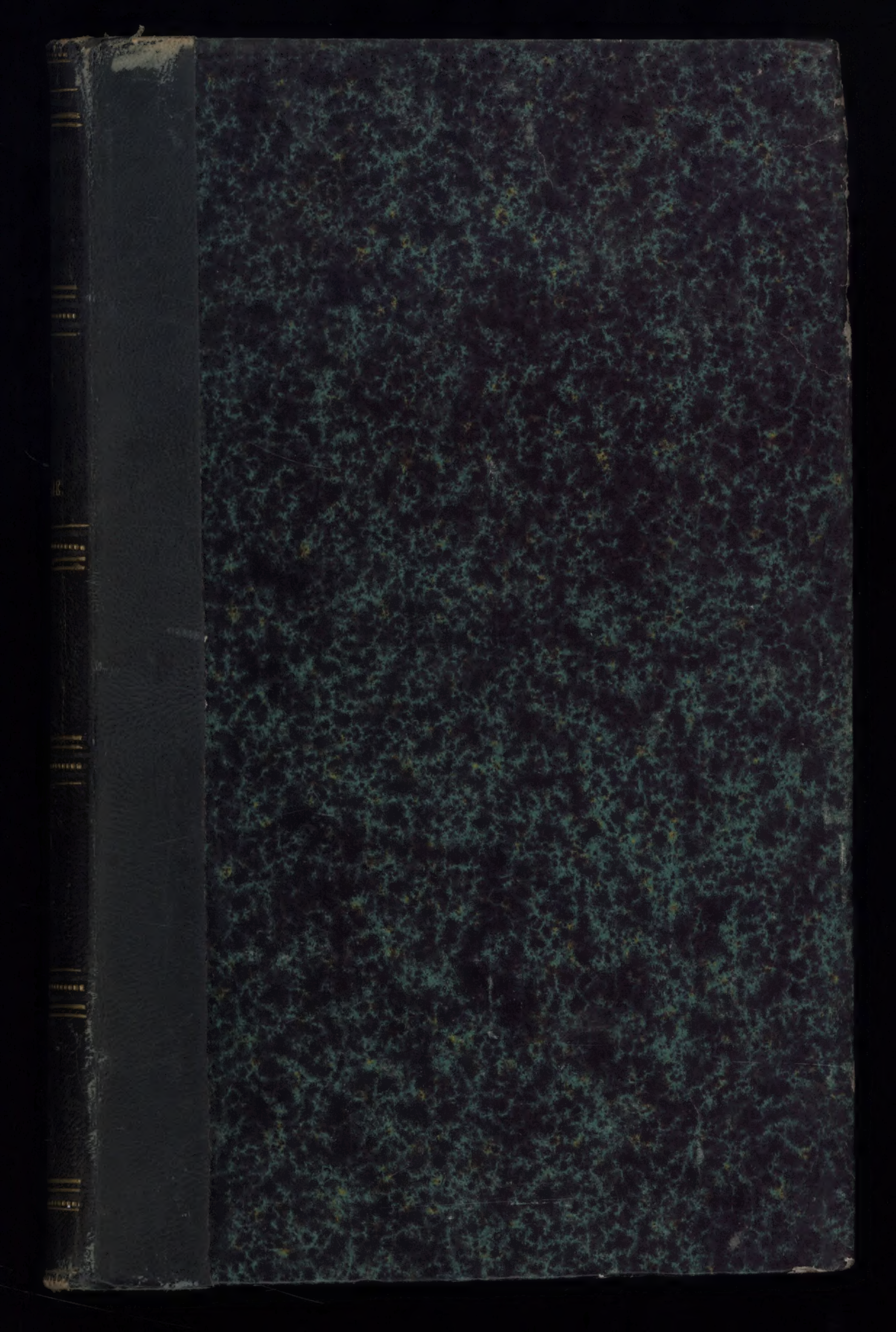
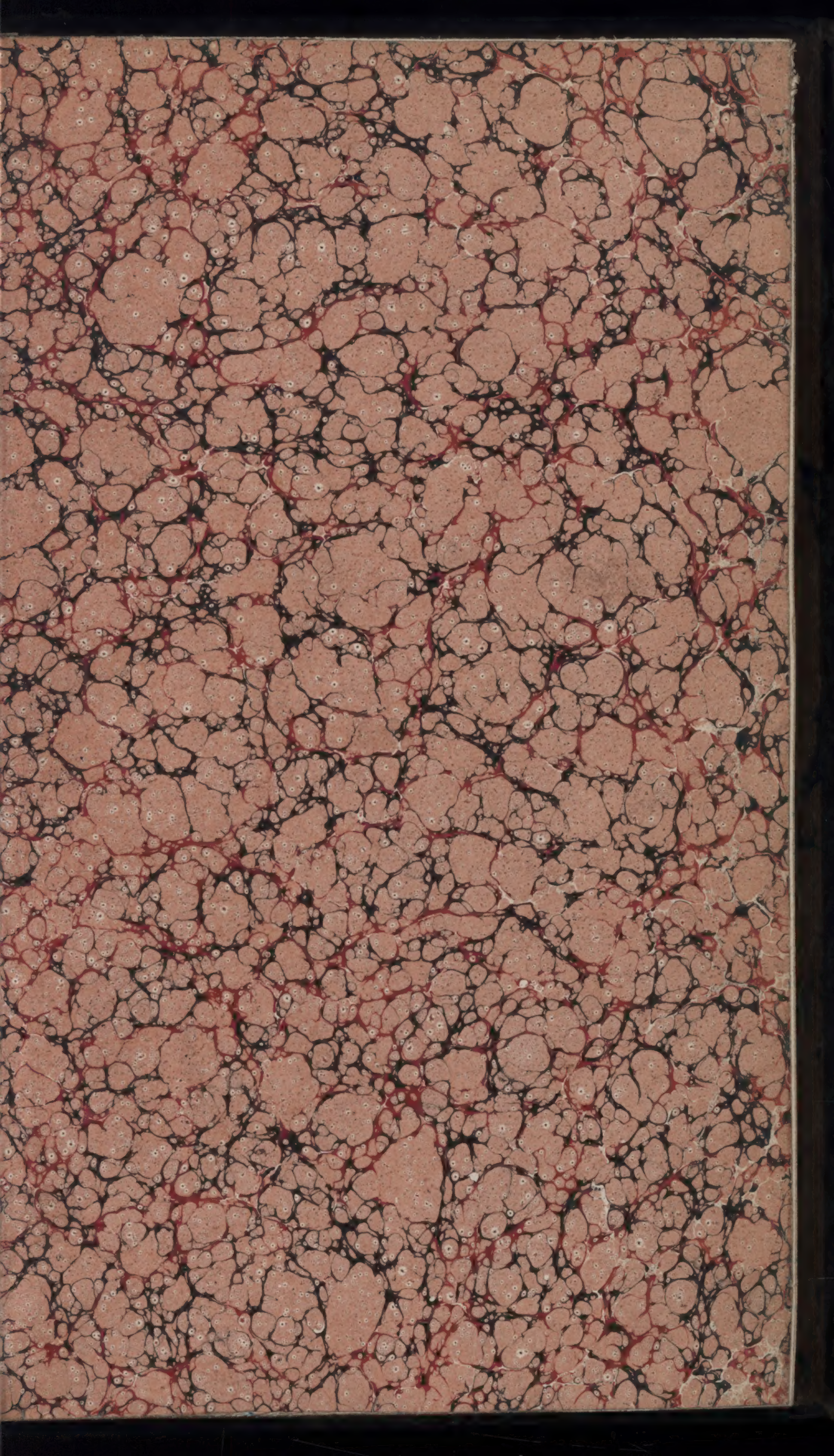



BIBLIOTHECA
RESID. NANC. S.J.



ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE

PARIS. IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE

DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

PUBLIÉES

PAR LES PÈRES CHARLES DANIEL ET JEAN GAGARIN

De la Compagnie de Jésus

AVEC LA COLLABORATION

DE PLUSIEURS AUTRES PÈRES DE LA MÊME COMPAGNIE

NOUVELLE SÉRIE

TOME DEUXIÈME



PARIS

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29

1860

ÉTUDES

DE THÉOLOGIE

DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

UN MANIFESTE POSITIVISTE

Paroles de philosophie positive, par E. Littré.
Paris, 1859.

A n'envisager que sa valeur rationnelle, la philosophie positive ne mériterait guère, il faut l'avouer, de fixer notre attention. Elle ne comptera jamais parmi les grands systèmes qui ont le don de passionner et de partager en deux camps les nobles intelligences. A qui donc persuadera-t-on qu'il n'y a pas de vérités absolues; que toute science a sa source dans l'observation sensible; que la recherche des causes est vaine et téméraire; que le sage, ignorant d'où il vient et où il va, peu soucieux de le savoir, ne doit pas permettre à sa pensée de franchir la limite où s'arrête son regard? De tels axiomes sont le contre-pied du bon sens. S'il se rencontre un esprit qui admette cela, dès lors la logique n'a plus de prise sur lui; à quoi bon l'accabler de vos arguments? On ne

prouve pas l'évidence, et, il y a longtemps qu'on l'a dit, avec ceux qui nient les principes, il ne faut pas disputer.

Sans doute; mais, d'un autre côté, voici matière à de sérieuses réflexions.

Cette doctrine qui vous fait pitié et qui heurte de front la droite raison, elle est l'objet d'un ardent prosélytisme; plus qu'aucune autre, elle aspire à se traduire en faits; on assure même qu'elle rallie surtout autour d'elle, non pas seulement des écrivains, des professeurs, mais des hommes d'action, qui pèseront peut-être un jour d'un poids fatal dans la balance de nos destinées. S'il en est ainsi, ne faudrait-il pas être bien philosophe pour ne pas daigner s'en occuper?

Nous ne le sommes pas à ce point, Dieu merci. Les âmes avant tout. Rien de ce qui peut les perdre ou les sauver ne nous est indifférent. Au douzième siècle, nous aurions tenu grand compte des fanatiques sectateurs d'Éon de l'Étoile, et au seizième des anabaptistes, comme nous tiendrons compte aujourd'hui de l'école positiviste. N'avons-nous pas vu tout dernièrement, au lendemain d'une révolution, les anciens adeptes de Saint-Simon et de Fourier maîtres un instant du sort de la France? Qui sait si, aux prochaines saturnales, les disciples de MM. Littré et Auguste Comte n'auront pas même fortune? Nous nous repentirions alors de ne les avoir pas connus et fait connaître comme ils le méritent.

Petit est leur nombre, je le crois, mais ils y suppléent par le zèle et la discipline. Les talents ne leur manquent pas; aux savants qui formèrent le premier noyau se joignent çà et là des littérateurs. Personne ne lisait les épais volumes de M. Comte[1]; mais depuis que M. Littré s'est fait le Platon de ce nébuleux Socrate[2], la lumière n'est plus sous le boisseau. Peu à peu cette primitive église est sortie des catacombes. Voici un jeune homme,

[1] *Cours de philosophie positive*. Le premier volume a paru en 1830, le second en 1835, le troisième en 1838, etc.

[2] Voyez surtout *Conservation, Révolution et Positivisme*, Paris 1852. L'ouvrage entier avait été d'abord publié dans les journaux à plusieurs reprises.

M. de Blignières, qui, dans une *Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la religion positives*[1], parle le langage ému et pénétré d'un fervent néophyte. En dehors du groupe très-restreint qui acceptait la direction de M. Comte, des plumes brillantes et même légères, comme celles de MM. Taine et Renan[2], prêtent au nouveau dogme un concours fort apprécié.

Et quelle est, en présence de cette école rivale, l'attitude des rationalistes de vieille roche, des éclectiques, pour les appeler par leur nom? Telle qu'on peut l'attendre d'hommes qui ne se piquent pas d'inflexibilité, de philosophes accoutumés de longue main à toute espèce de compromis.

Sans doute, les éclectiques, les spiritualistes, comme ils s'appellent encore, défendront la doctrine de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme; mais ils défendront aussi, plus chaleureusement, la noble, la sainte cause de la liberté de penser. S'ils s'irritent contre les positivistes, c'est surtout parce que ceux-ci nuisent à cette commune cause par la témérité et le scandale de leurs négations. Au reste, les éclectiques accepteront des positivistes toute la partie critique de leurs travaux, dirigée contre l'*école théologique*, tout ce qui fait flèche contre le christianisme. Ne sait-on pas qu'ils ont même parfois des retours de tendresse pour Voltaire, le grand démolisseur, le grand destructeur d'abus? M. Comte et les siens sont mille fois plus respectueux que Voltaire envers les religions du passé : on peut leur donner la main.

Telles sont les forces des positivistes, telles sont leurs alliances.

Si donc nous ne pouvons consentir — avec un écrivain pour qui les libres penseurs sont généralement de grands esprits, —

[1] Paris, 1857.

[2] D'après M. Renan, sur les ruines de toutes les écoles, écossaise, allemande, française, « une seule école reste debout, active, pleine d'espérance, s'attribuant l'avenir, l'école dite *positive.* » *De la Métaphysique et de son avenir.* (*Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1860.) Le fin critique ne s'aperçoit pas qu'en dehors de toutes ces écoles, où ne se renferme pas l'esprit humain, il y a le bon sens et la foi qui les dominent et qui n'éprouvent pas les mêmes défaillances.

à voir dans le positivisme, « une des plus notables productions de la libre pensée, » nous dirons toutefois avec cet écrivain : « Il faut le combattre et non pas le dédaigner [1]. »

Un intérêt d'autant plus vif s'attache à la brochure de M. Littré, qu'il est devenu par la mort de M. Comte le véritable chef de la secte. Désormais il a charge d'âmes. Si je n'avais craint de pousser les choses à la parodie, ce manifeste, dont je viens d'inscrire le titre en tête du présent article, je l'aurais nommé — un mandement.

Mais il serait impossible d'en comprendre la portée, si l'on n'avait présent à l'esprit l'ensemble du dogme positiviste; c'est pourquoi nous allons en tracer, d'après les écrits mentionnés plus haut, un exposé aussi rapide, mais aussi complet que possible.

I

Il faut que le lecteur en soit averti : nous avons affaire à des mathématiciens; de là un peu d'aridité peut-être, que nous ne pouvons lui épargner. Le système débute par de froides formules, très-désintéressées en apparence, comme tout ce qui est de pure spéculation, impassibles comme la science, à laquelle elles prétendent bien appartenir. Laissez-les faire, et, sans trop de bruit, elles vont se mettre à démolir toute votre philosophie. Puis, à un moment donné, elles vous enferment dans leur cercle fatal, et vous redemandent impérieusement votre Dieu et votre âme, en attendant qu'elles vous arrachent votre liberté, pour faire de vous un je ne sais quoi, un engrenage quelconque de cette grande machine sociale, terme définitif du progrès. Tout cela s'exécute avec une précision mathématique vraiment effrayante.

Le principe fondamental est celui-ci : Une seule méthode est applicable à toute espèce de connaissances, à savoir la méthode

[1] *Journal des Débats,* 31 octobre 1859, article de M. Daremberg.

qui a prévalu dans le domaine des sciences physiques et naturelles, autrement dites *positives*.

En quoi consiste cette méthode? En deux opérations : l'observation et l'induction. L'observation constate les faits, l'induction reconnaît la loi qui les régit.

Hors de là tout est imagination, chimère.

C'est pour n'avoir pas appliqué à l'ensemble de la science la méthode positive qu'on est tombé, sans pouvoir s'en relever pendant des siècles, dans les absurdités des théologies et des métaphysiques.

C'est parce qu'elles se sont dégagées des conceptions théologiques et métaphysiques que les sciences nommées positives ont acquis ce degré de certitude qui entraîne invinciblement le plein acquiescement de tout homme raisonnable.

Mais comment se sont formées ces sciences? A l'aide de l'induction, avons-nous dit. Or l'induction a nécessairement pour base un grand nombre de faits observés avec soin. Dans l'origine, l'homme, encore enfant et en possession de peu de faits, ne pouvait employer ce procédé; et, comme il était d'ailleurs porté par sa nature à chercher l'explication des choses, il a dû la demander à des êtres surnaturels, aux dieux, aux anges, aux démons. De là est née la théologie, point de départ de l'humanité.

L'état théologique comporte trois degrés : fétichisme, polythéisme et monothéisme. Le polythéisme l'emporte sur le fétichisme, et le monothéisme est supérieur à tous les deux. Le monothéisme est donc le degré le plus favorable à la culture des sciences.

A mesure que celles-ci se développent, les lois *immanentes* des choses étant mieux connues, le monothéisme lui-même devient impossible, et avec lui disparaît l'état théologique.

A quel état cédera-t-il la place? à l'état positif? Non, pas encore; la transition serait trop brusque. Pour la faciliter, s'interpose l'état métaphysique, dans lequel les abstractions et les entités se substituent aux êtres surnaturels.

Remarquons bien que le passage d'un état à un autre n'est pas simultané : telle science est parvenue à l'état positif, qu'une ou plusieurs autres, plus difficiles, plus complexes, étouffent encore dans les langes de la théologie.

La première science qui est entrée dans l'état positif, c'est la *mathématique*, tant abstraite que concrète. La mathématique abstraite renferme le calcul ou l'analyse, la mathématique concrète a pour objet la géométrie et la mécanique rationnelle.

Il était naturel que la *mathématique* s'affranchît la première des conceptions théologiques et métaphysiques : de toutes les sciences, c'est la plus simple, celle où il entre le moins d'éléments divers. Le nombre, l'étendue, la force, voilà son domaine.

Après elle, et par les mêmes raisons, ce fut le tour de l'astronomie, puis de la physique, puis de la chimie, puis enfin, ce qui était réservé à une époque toute récente, de la physiologie ou biologie, qui s'occupe des êtres vivants et en particulier de l'homme. Reste la science la plus complexe de toutes, celle qui a pour objet, non plus l'individu, mais l'humanité collective : on la nomme *physique sociale*, ou mieux encore *sociologie*. Celle-là, en retard sur toutes les autres, est presque encore à créer. Indépendamment des difficultés inhérentes à son objet, elle éprouve, du côté des idées théologiques et métaphysiques, d'incroyables résistances. Nous assistons, pour ainsi dire, à sa naissance. M. Comte en a posé les bases et indiqué les lois principales. Quand elle sera définitivement constituée, la philosophie positive la rattachant à toutes les autres sciences, qui lui sont homogènes, aura terminé son œuvre.

Le propre d'une philosophie, c'est de fournir une conception générale du monde et de ramener, autant que possible, tous les faits à un système unique. Ce but est atteint dès que la sociologie a pris rang parmi les sciences.

L'ensemble de la philosophie se compose donc de six sciences, ni plus ni moins ; savoir : la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie.

Arrêtons-nous là un instant.

On le voit, ces conséquences sont rigoureusement déduites du principe que toutes les sciences doivent être traitées de la même manière que la chimie et la physique; pourquoi? parce que toutes sont homogènes. Il n'y a donc rien de plus dans l'ordre moral que dans l'ordre physique : pas d'autres forces, pas d'autres agents, pas d'autres lois. M. Comte est un disciple très-fidèle de Cabanis, de Gall et de Bichat, les créateurs de la biologie, comme il les appelle. Lui, l'inventeur de la sociologie, n'aura pas d'autre métaphysique, pas d'autre religion que la leur.

Toute distinction cesse entre le monde moral et le monde physique, ce dernier ayant seul une réalité accessible à la science : tel est le grand résultat auquel aboutit la philosophie positive. Voici comment s'en explique M. Littré, plus intelligible souvent que son maître :

« Embrasser dans un aperçu commun tous les phénomènes sans exception, et en saisir l'enchaînement, cela donne nécessairement la conviction que les choses sont soumises à des lois fixes, c'est-à-dire au jeu régulier de leurs propriétés. Tels agents étant en présence, tels faits en sortiront toujours. Le voyage que la philosophie positive fait faire dans le domaine mental ressemble aux premières circumnavigations qui révélèrent à l'homme les dimensions du globe terrestre. Tant qu'il n'avait pas fait le tour de sa demeure, il pouvait lui supposer des dimensions démesurées, et rien ne lui apprenait les limites réelles dans lesquelles il était renfermé. De même le domaine mental a pu longtemps paraître infini ; mais du moment que la circumnavigation est achevée, du moment que partout les limites ont été touchées, il faut rentrer dans la réalité. Ces limites ce sont les lois qui régissent toutes les catégories de phénomènes à nous connues [1]. »

Voulez-vous quelque chose de plus clair ? écoutez encore M. Littré : « Le dogme nouveau donne une conception générale

[1] M. Littré, *Conservation, Révolution et Positivisme*, p. 60.

du monde. Éliminant définitivement toutes les volontés surnaturelles connues sous le nom de dieux, d'anges, de démons, de providence, il montre que tout obéit à des lois naturelles, que l'on appellera, si l'on veut, les propriétés immanentes des choses[1]. »

Voilà, direz-vous, un athéisme bien caractérisé. — Non, les positivistes ne sont point athées; ils sont tout simplement modestes, ils s'abstiennent de spéculer sur des questions inaccessibles à notre pauvre raison. Ils se renferment dans la science du monde visible; pourquoi? parce que « là sont les conditions nécessaires des choses telles que nous les connaissons : elles forment l'horizon de l'esprit humain, au delà duquel l'œil de l'intelligence est incapable de rien voir que le vide infini[2]. »

Bien téméraire qui veut franchir cette limite! « Au delà on ne peut imaginer que des spéculations sur l'essence des choses et les causes dernières, questions théologiques et métaphysiques, en dehors de l'expérience[3]. »

Laisser de côté toute enquête sur les causes premières et finales, c'est la règle invariable d'une bonne et sage philosophie. La philosophie positive ne perd jamais cette règle de vue.

Cela posé, vous comprenez pourquoi, entre la théologie et la science, il y a une opposition radicale. La théologie prétend expliquer l'origine des choses, leur destination. La science, au contraire, considère comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche des causes, soit premières, soit finales. « Il est inutile, dit M. Comte, d'insister beaucoup sur un principe devenu maintenant aussi familier à tous ceux qui ont fait une étude un peu approfondie des sciences d'observation[4]. »

Ainsi ce maniaque croyait bonnement tous les esprits faits à l'image du sien. Triste exemple des perturbations mentales qu'oc-

[1] *Conservation, Révolution et Positivisme;* préface, p. XXVI.
[2] Ibid., p. 52.
[3] Ibid.
[4] *Cours de Philosophie positive*, première leçon, p. 14.

casionne parfois une culture trop exclusivement scientifique! Ce qui arrive à l'animal privé par la vivisection de certains lobes du cerveau se reproduit dans l'ordre intellectuel : l'équilibre des facultés se rompt, et elles restent frappées d'un irrésistible vertige[1].

Pauvre savant! tandis qu'il s'imaginait précéder son siècle dans la voie lumineuse du progrès, il s'en retournait par de longs circuits et d'âpres sentiers, à Cabanis, à Helvétius, au baron d'Holbach, à cette triste école du dix-huitième siècle, dont il faudrait, pour l'honneur de la philosophie, ne jamais réveiller le souvenir.

Nous n'avons jamais assisté au cours de philosophie positive de M. A. Comte, non plus qu'à celui d'analyse transcendante; mais ceux qui ont eu à subir son enseignement nous assurent qu'il était passablement obscur et prodigieusement ennuyeux. Ce n'était pas, à ce qu'il paraît, un géomètre du premier ordre : à quelle découverte, à quel théorème a-t-il attaché son nom? Cependant le voilà fondateur d'une secte, d'une église, et M. Littré, un académicien, nous répète sur tous les tons que c'était un homme de génie. Il y a toute une école qui s'applique à le commenter; miss Martineau l'abrége[2], et M. de Blignières aussi[3], afin de le rendre intelligible et même populaire; nous verrons quelque jour ses œuvres imprimées avec des gloses et des notes perpétuelles. D'où lui vient ce comble d'honneur? de ce qu'il a passé toute sa vie à mettre hors de la science deux grandes choses : Dieu et l'âme.

Il est vrai, le procédé lui appartient en propre, procédé vraiment neuf et original. Comme nous l'avons vu, M. Comte n'est point athée, car il ne nie pas Dieu, il ne le discute même pas; seulement il coupe tous les chemins qui conduisent à Dieu : les

[1] M. Comte fut quelque temps atteint de folie.

[2] *The positive philosophy of Auguste Comte, freely translated and condensed,* by Harriet Martineau; Londres, 1853.

[3] Dans l'ouvrage déjà cité : *Exposition abrégée et populaire,* etc.

causes premières et les causes finales, les vérités absolues, les notions *à priori.* De même il n'est point matérialiste; mais, en étudiant la biologie avec Cabanis, Gall, Bichat et Broussais[1], il n'a garde de s'enquérir de l'âme, qui ne s'est jamais rencontrée sous leur scalpel. On nomme cela, dans son école, *éliminer*. C'est un emprunt fait aux mathématiques.

Puisqu'il est sans cesse question de mathématiques dans ce système, il n'est pas hors de propos de le remarquer en passant, elles y sont les premières compromises, le fond même qui les porte venant à manquer.

Les mathématiques peuvent-elles subsister en dehors de toute notion *à priori?* Est-ce par l'observation que nous découvrons les propriétés du cercle et du triangle, et ces propriétés ne seraient-elles pas conçues comme nécessaires, quand même il n'y aurait ni cercle ni triangle, ni matière propre à recevoir l'une ou l'autre figure, ni étendue réelle qui les contînt? Où en sommes-nous, si les rapports des nombres entre eux et avec l'unité ne nous sont fournis que par l'expérience? Voilà pourtant ce qui résulterait du système positiviste : la ruine, la négation de la science mathématique.

Ce n'est pas un mince embarras, tellement que, dans l'exposé de sa théorie des sciences, M. Comte est obligé de commencer, non pas par éliminer les mathématiques, mais, ce qui est déjà très-singulier, par en faire complète abstraction.

Il n'en est nullement question dans sa première leçon, où il se résume en ces termes : « Maintenant que l'esprit humain a fondé la physique céleste (astronomie), la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique (physique et chimie), la physique organique, soit végétale, soit animale (biologie), il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant la physique sociale (*sociologie*)[2]. » La physique, toujours la physique; mais des mathématiques, pas un mot. Elles ne trouvent pas de place dans la conception primitive de M. Comte.

[1] Ce dernier, à ce qui paraît, fut à la fois son maître et son disciple.
[2] *Cours de Philosophie positive*, première leçon, t. I, p. 22.

Dans la leçon suivante, il signale « cette lacune immense et capitale, » qu'il a, dit-il, laissée à dessein dans sa formule encyclopédique, et il donne pour motif de cette omission volontaire : « l'importance même de cette science si vaste et si fondamentale [1]. » Singulier motif, en vérité !

Force lui est pourtant de s'expliquer sur la nature de cette science. Que fait-il? il la divise en deux sciences secondaires, dont le caractère, observe-t-il, est essentiellement distinct : « la mathématique abstraite, ou le *calcul*, en prenant ce mot dans sa plus grande extension, et la mathématique concrète, qui se compose, d'une part, de la géométrie générale, d'une autre part, de la mécanique rationnelle [2]. » La mathématique abstraite, affirme-t-il, est purement instrumentale; mais il avoue qu'elle est aussi purement *rationnelle* [3]. Puis il se hâte de passer à la mathématique concrète, et il dit en particulier de la géométrie, qu'elle *doit être considérée comme une véritable science naturelle, seulement bien plus simple et beaucoup plus parfaite qu'aucune autre.* Cette simplicité, il est vrai, fait illusion sur la nature de cette science que la plupart des esprits conçoivent comme une science purement rationnelle, indépendante de l'observation. Il est pourtant évident qu'il existe, par rapport à chaque corps étudié par les géomètres, un certain nombre de *phénomènes* primitifs qui, n'étant établis par aucun raisonnement, *ne peuvent être fondés que sur l'observation.* « L'*erreur commune à cet égard* (très-commune en effet) doit être regardée comme un reste d'influence de l'esprit métaphysique [4]. »

Voilà donc les géomètres réduits par M. Comte à *observer* les *phénomènes des corps*. Je ne vois pas pourquoi ils ne procéderaient pas par expérience, absolument comme les physiciens; pourquoi un professeur de géométrie, ayant à démontrer que la somme

[1] P. 111.
[2] P. 113.
[3] P. 138.
[4] Dixième leçon, p. 349, 350.

des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits, ne ferait pas cette somme à l'aide du quart du cercle. Cette méthode conviendrait parfaitement à une science dont le caractère est, à ce que nous assure M. Comte, *essentiellement expérimental, physique, phénoménal*[1]. Il est donc bien entendu que la géométrie doit être classée parmi les sciences d'induction.

Et le calcul? grande difficulté. Le professeur d'analyse avoue à regret que le calcul est purement *rationnel*, concession qui suffit pour renverser de fond en comble tout ce bizarre échafaudage.

Triste philosophe, n'apercevez-vous pas l'immense danger? Avec une seule notion rationnelle, absolue, nous rétablissons toute la métaphysique ; avec elle, d'un seul élan de la pensée, nous remontons jusqu'à Dieu. Car enfin, le nécessaire, l'absolu, où le trouver, si ce n'est en Dieu ? Certes, ce n'est pas en nous qu'est la raison première des vérités mathématiques ; elles subsistent en dehors de l'intelligence qui les perçoit. Il y a longtemps que saint Augustin l'a dit, la science des nombres est d'*institution divine*. Voilà donc où mènent les mathématiques ! Ah ! si vous voulez bannir Dieu de la pensée de l'homme, éteignez, éteignez en lui cette lumière qui lui rend intelligible le monde extérieur, et dont il ne peut s'empêcher de chercher la source plus haut ; courbez son front vers la terre, accoutumez-le à ne regarder comme réel que ce qui se voit et se touche ; autrement, vous avez manqué le but, et le triomphe de votre philosophie est impossible.

Aussi rien de plus faux que cette assertion : *les habitudes mentales créées par les sciences positives sont incompatibles avec les notions théologiques*[2], c'est-à-dire avec la croyance en Dieu. Pour la justifier, M. Comte a recours à des moyens désespérés, et ses efforts pour autoriser sa doctrine et grossir son parti se retournent contre lui.

[1] Troisième leçon, p. 138.

[2] C'est en ces termes que M. Littré, disciple docile, reproduit la pensée du maître.

Conçoit-on qu'il se donne pour ancêtres Descartes et Leibnitz? comme si Dieu était *éliminé* dans les *Méditations philosophiques* et dans la *Théodicée!* Et que fera-t-il de Keppler, de Newton, d'Euler, de Volta, de tant d'hommes de génie profondément religieux qui imprimèrent un si puissant essor à la science moderne? Ils déposent à l'appui du mot fameux de Bacon : *Si un peu de science éloigne de la religion, beaucoup de science y ramène.* Par une préoccupation des plus étranges, M. Comte n'a pas craint de nommer Cuvier *un grand philosophe positiviste!* On dirait que le fondateur de la nouvelle secte n'a jamais bien connu les savants qui vivaient le plus près de lui, par exemple, Augustin Cauchy, M. Binet, M. Ampère, M. Thénard, qui étaient ses maîtres, si je ne me trompe, en mathématiques, en astronomie, en physique et en chimie, qui auront marqué tout autrement que lui leur passage dans la science, qui croyaient en Dieu, cependant, et qui étaient même, nous le savons, de fervents chrétiens.

Il était nécessaire de faire d'abord connaître cette partie toute spéculative des doctrines de MM. Comte et Littré. Nous pouvons maintenant aborder le récent écrit de ce dernier. Si nous revenons plus loin à M. Comte, ce ne sera plus au professeur que nous aurons affaire, mais au pontife.

II

Nous croyons ne pas nous tromper en attribuant à M. Littré le pouvoir spirituel qui résidait naguère dans la personne d'Auguste Comte. De tous les disciples qu'a laissés celui-ci, il est non-seulement le plus distingué par la science et le talent, mais encore le mieux méritant et le plus fidèle. Sommé un jour, par ses confrères de l'Institut, de s'expliquer sur la nature de ses rapports avec une école où sont fort peu respectées les traditions académiques, il s'en est tiré en galant homme et il n'a pas renié son maître. Depuis, il ne manque aucune occasion de mettre sa situa-

tion à l'abri de toute équivoque. Voici ce qu'il dit dans la brochure que nous avons sous les yeux :

« Je parle sans hésiter et avec fermeté de la doctrine qui, s'appuyant sur la conception primitive du monde, tend à renouveler toutes les conceptions secondaires. Je parlerais avec moins d'assurance, et, je l'avoue, le cœur me battrait et la main me tremblerait, si je produisais ici quelque système qui fût né de mes méditations, qui provînt de mon fonds et que je dusse dire mon œuvre. Je craindrais trop en moi l'illusion de l'amour-propre, la préoccupation, l'aveuglement, pour me laisser aller en sécurité à la conviction qui m'aurait saisi. Je me jugerais inhabile à décider si mon esprit est assez libre et assez impartial pour apprécier ce qu'il aurait créé. Mais la qualité de disciple dispense d'un tel souci ; s'il en coûte de se faire disciple à un âge où ce n'est guère l'habitude de le devenir, du moins cela garantit qu'on n'est pas dupe de quelque séduction de soi par soi-même[1]. »

Après s'être ainsi incliné devant son maître, il sait bien se redresser devant ses propres disciples, et il a un ton d'autorité qui trahit assez l'espèce de sacerdoce dont il est investi au sein de l'église positiviste.

Dans l'opuscule en question, il examine « ce qu'est la philosophie positive, en quelle condition se trouve le milieu social où elle a pris naissance, quels services elle doit rendre et quels services on peut lui rendre[2]. »

C'est donc à la fois un symbole et un programme.

Le symbole nous est en grande partie connu ; le programme a pour objet le développement du dogme et l'accroissement de la secte. Mais ces deux points exigent, pour être traités d'une manière satisfaisante, que l'on sache *en quelle condition se trouve le milieu social* où la philosophie positive a pris naissance ; question préliminaire qui n'est pas pour nous sans intérêt.

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 27.
[2] Ibid., p. 5.

D'après M. Littré, il se rencontre d'abord dans ce milieu social des hommes qui s'effrayent d'une révolution si radicale dans la manière de concevoir les choses. « Pourquoi, disent-ils, ne pas « laisser aller chaque science dans sa voie? Pourquoi cette pré- « tention de les confondre toutes en une seule science? Mettez au « moins de côté l'éducation, la morale, la politique. Ne songez « pas surtout à faire descendre parmi les foules un tel système. « Elles ont pour elles une tradition vénérée qui leur suffit; ne les « troublez pas dans leur repos. Respectez la civilisation théolo- « gique : elle a eu le passé, ne lui disputez pas un présent qui « sans elle n'aurait pas été possible. »

A ces hommes, — qui ne sont certainement pas des chrétiens, mais qui pourraient bien être des philosophes spiritualistes, — que répond M. Littré?

Il leur répond que, de même que Lavoisier a constitué la chimie, et Bichat la biologie, de même Auguste Comte a fait de toutes les sciences particulières une science homogène, une et générale. Or, une telle doctrine, qui change la conception du monde, ne peut pas ne pas se substituer partout à l'ancienne doctrine; elle n'est séparable ni de la philosophie, ni de la religion, ni de la politique. Ainsi les progrès de la science entraînent nécessairement des révolutions dans chacun de ces ordres de choses. Depuis la Renaissance, le déclin des idées théologiques est manifeste, et il est désormais complet, irrévocable. Ce n'est donc pas une place occupée qu'on usurpe; c'est une place devenue vacante sur laquelle il importe, pour le bien commun, de mettre le pied. Il y a un public pour qui l'ancienne doctrine est lettre morte : c'est pour lui qu'on travaille.

Et là-dessus, M. Littré fait cette curieuse observation :

Tous les ans, à mesure que chaque génération avance dans la vie, un nombre considérable d'individus échappe aux croyances théologiques et passe dans le camp des libres penseurs. Ce changement s'opère *parmi les savants comme parmi les ignorants*. (Est-ce donc là ce qui vous fait dire que le déclin des idées théologiques

vient de la science?) Il s'opère parmi les esprits légers comme parmi les esprits sérieux, et dans tous les rangs de la société.

« Une telle situation est à point pour la philosophie positive[1]. »

Aujourd'hui que le dix-huitième siècle a fait sa besogne, « les esprits émancipés germent incessamment sur le terrain qui est préparé. Il serait puéril de recommencer Voltaire, Diderot et les encyclopédistes. Les influences naturelles du temps sont suffisamment dissolvantes; poussons donc nos desseins plus avant. » N'y aura-t-il donc aucun point de ralliement pour ces esprits déclassés? « Ils flottent au hasard de leurs opinions individuelles, sans doctrine qui les unisse, sans giron qui les reçoive. Cette doctrine, ce *giron*, la philosophie positive le leur présente; là est leur refuge; ils s'y reconnaîtront, ils s'y grouperont. »

Hélas! il n'est que trop vrai : chaque année voit germer bon nombre de libres penseurs de dix-huit à vingt ans, et « les influences naturelles du temps sont suffisamment dissolvantes. » Pauvres jeunes gens! on les voit errer à l'aventure comme des brebis sans pasteur. Dominés par leurs passions, ils ont d'invincibles répugnances pour les idées théologiques. Sans doute il leur faut une doctrine et un refuge. Mais où en seraient-ils, grand Dieu! s'ils n'avaient d'autre asile que l'impur giron de la philosophie positive?

C'est donc à elle, suivant M. Littré, qu'il appartient d'escompter à son profit la ruine des plus saintes croyances; et cela, elle doit le faire à l'exclusion du socialisme, de l'athéisme et du panthéisme. Au sujet de l'athéisme, voici une bizarre déclaration à laquelle le lecteur est déjà préparé :

« En dépit de quelques apparences, la philosophie positive n'accepte pas l'athéisme. A le bien prendre, *l'athée n'est point un esprit véritablement émancipé, c'est encore, à sa manière, un théologien;* il a son explication de l'essence des choses; il sait comment elles ont commencé; c'est en vertu de la rencontre des atomes ou

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 26.

bien par une puissance occulte, nommée par lui *nature*, que le monde s'est fait. La philosophie positive ne sait rien de tout cela; elle ignore et les atomes producteurs et la nature créatrice ou ordonnatrice [1]. »

Admirable philosophie, qui se pique de ne rien savoir sur l'origine des choses, et qui, dans sa superbe ignorance, ne se demande pas même s'il y a un Dieu! Elle est bien supérieure à l'athéisme.

Il est évident que le même reproche s'adresse, et à plus forte raison, au panthéisme, en sorte que toutes les doctrines théologiques, y compris l'athéisme, doivent laisser le champ libre à la philosophie positive.

A quoi servirait-il de réfuter ces assertions étranges? le bon sens du lecteur en a déjà fait justice. Si le voltairianisme a éprouvé des pertes, comme on est forcé d'en convenir, est-ce par l'influence, est-ce au profit de la philosophie positive? Oui, chaque année, un certain nombre de jeunes esprits s'émancipent, et ceci n'est pas précisément particulier à notre siècle; mais chaque année aussi un certain nombre d'esprits graves, sincères, éclairés par l'étude et mûris par l'expérience de la vie, avertis surtout par l'inconsistance des opinions humaines de chercher ailleurs le repos de leurs âmes, viennent consoler l'Église catholique de la douleur où la plongent tant d'enfants qui la quittent pour courir à leur perte. Non, les croyances n'ont pas perdu leur force, leur autorité sur les consciences; mais il est aujourd'hui beaucoup d'ignorants, beaucoup d'aveugles; et malheur à ceux qui érigent en sagesse l'ignorance et se font une vertu de leur criminel aveuglement!

Il n'est pas vrai que, lorsque ces professeurs d'incrédulité se demandent, comme fait M. Littré, « pourquoi inquiéter des âmes paisibles à qui les croyances antiques sont chères? » ils puissent apaiser leurs scrupules, ou, pour mieux dire, étouffer leurs re-

[1] P. 30, 31.

mords, en répondant : « Cet écrit ne leur est pas destiné ; le péché en sera sur leur conscience, si elles le lisent et en sont troublées [1]. »

Elles le liront, elles en seront troublées, et le péché en sera sur vous. On ne s'est jamais justifié, en se lavant les mains comme Pilate.

III

Nous passerons rapidement sur cette partie du programme de M. Littré, où il indique les développements qu'il prétend apporter au dogme positiviste. Si nous nous attachons à un point particulier, — point capital, — c'est uniquement pour mettre en lumière cette vérité, que toujours *l'iniquité se ment à elle-même.*

La philosophie positive élimine, nous l'avons vu, toutes les vérités *à priori;* autant vaut dire qu'elle élimine la raison elle-même et avec elle la science. Logiquement, elle n'a plus le droit de poser aucun principe, pas même celui-ci : *La méthode usitée dans les sciences positives doit être appliquée à tout ce qui est du domaine de l'intelligence.* Est-ce donc là le résultat pur et simple de l'observation ?

Pour s'élever des faits à la loi, elle admet l'induction ; mais l'induction, si elle n'est fécondée par une vérité *à priori,* ne donnera que ce qu'elle a reçu ; elle ira des faits isolés à un certain ensemble de faits, et non des faits à la loi ; elle résumera le passé, sans ouvrir les perspectives de l'avenir ; tout au plus remplacera-t-elle des propositions particulières par une proposition générale, opération purement grammaticale, qui jamais ne constituera une science [2].

[1] *Paroles de Philosophie positive,* p. 28.

[2] Voyez, sur l'induction, *Bacon, sa vie, son temps,* etc., par M. Ch. de Ré-

Laissons cela : supposons que toutes ces contradictions n'existent pas, et voyons quel progrès prétend réaliser M. Littré. Il consiste à transformer en lois *rationnelles* les lois *empiriques* de M. Comte. Qu'est-ce à dire ?

« On n'a jamais rencontré d'homme (c'est M. Littré qui parle) qui ne marchât sur les deux pieds ; on en tira la loi empirique que jamais les hommes n'ont marché à quatre pattes ; mais, si l'on démontre anatomiquement que le trou occipital, placé chez l'homme autrement que chez les quadrupèdes, ne permet pas qu'il ait jamais eu une autre marche, la loi, d'empirique, devient rationnelle. L'avantage logique de cette transformation est évident ; car, dans le premier cas, il était seulement infiniment probable qu'il n'y avait jamais eu des hommes marchant à quatre pattes ; dans le second, c'est absolument certain. Une loi empirique rend d'incontestables services ; souvent elle est le dernier terme auquel on puisse atteindre ; mais, à cause de la défectuosité qui y est inhérente, elle est une excitation continuelle à trouver la loi rationnelle qui y correspond. C'est ce que j'ai fait, je veux dire c'est ce que j'ai cherché à faire[1]. »

Ici, peut-être, le lecteur va se demander quel rapport il y a entre la position de notre trou occipital et la certitude exprimée par M. Littré, que jamais les individus de notre espèce n'ont marché à quatre pattes. Il voudrait savoir pourquoi cette certitude repose sur une loi, non plus seulement empirique, mais rationnelle. J'ai adressé ces mêmes questions à un naturaliste de mes amis ; voici à peu près ce qu'il m'a répondu :

« Avez-vous jamais essayé de marcher à quatre pattes ? Il ne « faudrait pas en rougir ; Henri IV l'a bien fait. Eh bien, cette « position est fort incommode : notre train de derrière est trop « haut, et, quand notre pied ne s'appuie plus que sur les orteils,

musat, l. III, ch. III. L'auteur explique comment, l'induction se présentant d'ordinaire sous forme d'enthymème, derrière cet enthymème il y a un syllogisme dont la majeure est *à priori*.

[1] *Paroles de Philosophie positive*, p. 45.

« nous sentons bientôt plier le jarret et nous retombons sur nos « genoux. Je ne parle pas de nos mains, qui ne sont pas faites « pour fouler la terre ; c'est le moindre inconvénient. Le singe a « quatre mains, et il s'en sert très-bien pour marcher. Mais je « suppose que, par un coup de la baguette de Circé, vous vous « trouviez à l'instant avoir les quatre membres semblables à ceux « des compagnons d'Ulysse dans l'île de cette magicienne. Soyez « tranquille, nous ne pousserons pas plus loin la métamorphose. « Cela fait, croyez-vous qu'il vous fût aisé de marcher à quatre « pattes ? Point du tout ; il vous resterait encore une grave diffi- « culté, c'est que, votre trou occipital n'étant pas placé d'une « manière convenable, vous auriez la face tournée contre terre. « Voyez plutôt les images qui représentent Nabuchodonosor « changé en bête ; rien de plus disgracieux et de plus incommode « que cette situation du visage ; c'est à envier le museau du chien « et du renard. Que resterait-il donc à faire pour que vous fus- « siez un quadrupède passable ? rapprocher du sommet de la « tête le trou occipital par lequel l'encéphale se rattache à la « moelle épinière, en d'autres termes, faire accomplir à la tête « une petite évolution sur la colonne vertébrale, de telle sorte « que la face et avec elle la bouche, les yeux et le nez, ne fus- « sent plus tournés contre terre, mais en avant. Et comme il est « tout à fait illogique ou irrationnel que des êtres ayant le trou « occipital et la face ainsi placés, marchent à quatre pattes, « M. Littré affirme, en vertu d'une loi rationnelle, que jamais « les hommes n'ont marché à quatre pattes. »

Là-dessus, mon ami le naturaliste ouvrit l'atlas d'un ouvrage de zoologie, et il me fit observer dans la constitution des animaux, depuis le lézard et la tortue jusqu'au singe et à l'homme, de nombreux exemples de lois rationnelles. Entre autres choses, il me montrait que, parmi les carnassiers, il n'y en avait pas un seul armé de sabots pour déchirer sa proie : tous avaient des griffes. Une des planches qui passèrent sous mes yeux me rappela ces vers de la Fontaine :

Un jour sur ses longs pieds allait je ne sais où
Le héron au long bec emmanché d'un long cou.

Et mon ami me demanda comment ferait cet oiseau si, en conservant ses longs pieds, il échangeait son long bec et son long cou contre ceux du pigeon? Je restai convaincu que les choses étaient bien de la sorte, et qu'il y avait une *raison* pour qu'elles fussent ainsi. « Quelquefois, observa mon interlocuteur, nous ne « découvrons pas cette raison. Par exemple, c'est un fait con- « stant que tous les ruminants ont le pied fourchu. Pourquoi « cela? personne encore ne l'a pu dire; mais personne aussi n'a « le droit d'affirmer que cela est sans raison. Quand l'harmonie « du plan est manifeste et que nous découvrons partout un des- « sein, qu'importe un détail dont la destination nous échappe? « En attendant, une loi comme celle que je viens d'énoncer, par « rapport aux ruminants, n'est, pour nous, qu'une loi empi- « rique. »

J'étais satisfait et n'en demandai pas plus. Je ne me sentais le courage de faire aucune objection. Réfléchissant ensuite à l'exemple donné par M. Littré, je cherchai s'il y avait moyen d'arriver à sa loi rationnelle en éliminant *les causes finales*, et cela me sembla tout à fait impossible. Demandez à M. Littré pourquoi l'homme marche droit, et il vous répondra : « Parce qu'il a le trou occipital autrement placé que les quadrupèdes. » Mais il y a d'autres raisons encore; si l'homme n'avait pas les jambes, les pieds, les talons construits comme il les a, s'il avait les quatre membres du chien, quelle que fût chez lui la position du trou occipital, il serait bien forcé, si peu agréable que cela fût, de marcher à quatre pattes. Que les diverses parties dont se compose un animal soient autrement assorties entre elles, et contrairement à toutes les lois à nous connues, en quoi cela répugne-t-il?

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit, et varias inducere plumas,
Undique collatis membris, etc.

Ce qu'Horace dit là, un peintre peut le faire, après tout; prouvez-moi maintenant que la nature ne peut fournir l'original de cet étrange portrait. S'il se rencontrait, cet original, vous diriez que c'est un monstre; mais si l'on venait à découvrir une espèce entière ainsi constituée? — C'est impossible. — D'où le savez-vous? Il n'y a point là, passez-moi l'expression, d'impossibilité *métaphysique.* — Mais la nature ne fait rien sans raison. — Vous y voilà! toujours une raison; et cette raison qui fait que les êtres sont organisés d'une manière conforme à leur destination, c'est ce qu'on a, de tout temps, nommé *cause finale.*

Voilà donc les causes finales revenues à la faveur des lois rationnelles; et cependant la philosophie positive cesse d'être elle-même, dès qu'elle n'élimine plus les causes finales. Nous en avertissons M. Littré : en voulant développer le dogme, il a commis une grosse hérésie. Tout chef spirituel qu'il est, ne craint-il pas d'encourir l'*excommunication* que M. Comte a prononcée, comme nous l'allons voir, contre ceux qui combattent ou trahissent sa doctrine?

Que dirons-nous de l'élimination des causes premières? Qu'il y a là, comme partout, d'énormes méprises et des équivoques fabuleuses. Jamais on n'a prétendu que l'astronomie, que la physique dût se mettre en quête des causes premières. A chaque science ses limites; libre à l'astronome et au physicien de nommer une certaine force l'*attraction* et de nous expliquer ses effets, sans savoir précisément quelle est sa nature et comment elle dérive des propriétés essentielles de la matière. Ceci est du domaine de la philosophie. Mais il n'est libre à personne de supposer qu'il existe des causes secondes sans *cause première.* Il ne s'agit donc que de celle-ci; c'est la seule que les positivistes tiennent à écarter, et c'est précisément la seule dont l'existence est nécessaire. Toutes les autres, sans elle, n'expliquent rien; elle seule étant donnée, tout trouve son explication, puisqu'elle a en elle la raison suffisante de tout ce qui existe. Qu'y a-t-il de moins philosophique que de supprimer la seule cause dont on ne puisse

se passer? « Ce qu'il y a d'établi présentement, dit M. Littré, c'est que *les deux bouts des choses* nous sont inaccessibles et que le milieu seul, ce que l'on appelle en style d'école le *relatif*, nous appartient [1]. » Bien au contraire, ce sont *les deux bouts* que nous tenons le mieux et qui ne peuvent nous échapper. Si je voyais une montre pour la première fois, en examinant son mécanisme, il m'arriverait probablement de me méprendre sur la destination de son ressort, de sa chaîne ou de quelque partie de son engrenage ; mais, avec un peu d'attention, j'arriverais bientôt à découvrir que cette montre est faite pour marquer les heures, et ce dont je ne pourrais douter en aucune manière, c'est qu'elle n'ait pour auteur un ouvrier intelligent. Ainsi, la cause première et la fin dernière des êtres sont ce que nous pouvons le moins ignorer. Il faut donc, dit Bossuet [2], « tenir toujours très-fortement comme « *les deux bouts de la chaîne*, quoiqu'on ne voie pas toujours le « milieu. » Précisément le contraire de ce qu'affirme M. Littré.

Mais la cause première et la fin dernière des choses étant ce que redoutent le plus les philosophes positivistes, quels efforts ne font-ils pas pour les bannir de la pensée humaine? Efforts impuissants et ridicules ! de quelque côté qu'ils se tournent, quelles que soient les avenues de la science, où ils consentent à s'engager, Dieu se trouve au terme, qui les tient anéantis sous son regard. En vain, au sommet du monde terrestre, ils s'obstinent à ne voir que l'homme ; l'homme est l'image de Dieu, la lumière de la face de Dieu est empreinte sur son front. Les insensés ! ils n'épargneront rien pour se débarrasser de cette lumière qui les gêne, et, en haine du modèle, ils défigureront, ils mutileront indignement l'image ! Aussi rien de plus stupide et de plus ravalé que l'homme tel qu'ils le font ; l'homme auquel ils interdisent toute recherche sur le commencement et la fin des choses, au cœur duquel ils étouffent toute aspiration vers une vie meil-

[1] *Paroles de Philosophie positive*, p. 33.
[2] *Traité du libre arbitre*, chap. IV.

leure, et qu'ils emprisonnent, qu'ils ensevelissent dans ce bas monde comme dans un sépulcre.

Cette horreur pour les choses d'en haut, pour tout ce qui n'est pas la poussière que nous foulons, était passée chez Auguste Comte à l'état de manie. Chose incroyable! ce savant *éliminait* de l'astronomie non-seulement les étoiles, mais encore tous les astres qui ne sont pas visibles à l'œil nu : tant il avait d'aversion pour tout ce qui ne tombe pas directement sous les sens, et tant la vue du ciel lui était importune!

IV

Telle est la doctrine ; quelle en est maintenant l'application? Car le positivisme n'est pas seulement une philosophie ; c'est encore une religion, une morale, une politique, un système qui doit aboutir à une refonte complète de nos institutions sociales.

Ici c'est nécessité de revenir au maître, afin de bien comprendre le disciple.

Nul fondateur de religion ne se prit plus au sérieux qu'Auguste Comte, et c'est là ce qui fait le côté plaisant de sa vie. Le lecteur doit donc s'attendre à des étrangetés qui n'ont rien de commun avec la philosophie et la science[1].

Oui, le positivisme est une religion ; mais religion et théologie ne sont pas synonymes : témoin le fétichisme, cette religion de l'homme primitif, dont le culte ne s'adresse ni à un ni à plusieurs dieux. Il y a de merveilleuses affinités entre le fétichisme

[1] Nous avons pour garant de tout ce qui suit un homme qui vit de près A. Comte, auquel il fut présenté comme disciple, M. Erdan, auteur de la *France mystique* (Amsterdam 1858). Dans cet ouvrage, l'impiété est poussée jusqu'au cynisme, et c'est à regret que nous puisons à une pareille source ; mais il y a là de précieux détails que nous n'aurions pas rencontrés ailleurs. Les citations que nous mettons entre guillemets sont empruntées soit au *Catéchisme positiviste*, soit au *Système de Philosophie positive* de M. Comte.

et le positivisme. D'après le programme d'éducation de M. Comte, le fétichisme restera, même au sein du progrès le plus avancé, la religion de l'enfance.

La religion de l'âge mûr, c'est le culte de l'Humanité.

« Le vrai grand être objet de la religion, c'est l'Humanité, c'est-à-dire l'ensemble des êtres humains passés, présents et futurs. »

Cependant l'Humanité qu'adore M. Comte ne comprend pas les hommes inutiles, « tristes fardeaux du véritable grand être. » En revanche, elle s'incorpore les animaux utiles ; écoutez le *Catéchisme :* « Quoi qu'il en soit, si ces producteurs de fumier (les hommes inutiles) ne font vraiment point partie de l'Humanité, une juste compensation nous prescrit de joindre au nouvel être suprême tous ses dignes auxiliaires animaux. »

En conséquence, « le but continuel de la vie humaine est la conservation et le perfectionnement du grand être Humanité, qu'il faut à la fois connaître, aimer et servir. »

On ne saurait mieux parodier le catéchisme catholique.

Mais un tel culte paraîtra bien abstrait. Peut-être eût-il longtemps gardé ce caractère, si, vers 1845, M. Comte n'eût rencontré une jeune femme de trente ans, séparée de son mari [1], pour laquelle il conçut une vive admiration et une tendresse qu'il nous est permis, vu la distance que l'âge mettait entre elle et lui, de considérer comme vraiment paternelle. Que le lecteur ne s'effarouche donc pas si nous le faisons pénétrer dans cette intimité, dont M. Comte a livré lui-même le secret au public. Il y a d'ailleurs plus de douze ans que la tombe, fermée maintenant sur tous les deux, s'est ouverte pour madame Clotilde de Vaux. On lit en tête de la *Politique positive :*

A la sainte mémoire
De mon éternelle amie
Madame Clotilde de Vaux (née Marie),
Morte, sous mes yeux, le 15 avril 1846,
Au commencement de sa trente-deuxième année.

[1] M. Comte était séparé de sa femme.

Morte, cette jeune femme ressuscita bientôt dans l'âme de son mystique amant, qui se mit en devoir de la glorifier dans cette vie du souvenir qu'il appelle *subjective*, par opposition à la vie *objective* ou réelle. De là une théorie féconde, celle des *anges gardiens*. A défaut de la vie future, qui n'existe pas, la récompense des justes, c'est d'être incorporés, après la mort, au grand être, qui est la portion de l'Humanité digne de nos hommages. Entrés dans la vie subjective, ceux qui nous sont chers deviennent ainsi, sous le nom d'*anges gardiens subjectifs*, l'objet d'une véritable adoration, à laquelle peuvent avoir part aussi quelques « dignes types » vivant encore de la vie *objective*. Voilà en quel sens M. Comte avait pour *anges gardiens subjectifs* sa mère et madame Clotilde de Vaux, et pour *ange gardien objectif* une « éminente prolétaire » qui faisait son ménage, Sophie Bliot.

Un tableau de M. Etex, l'habile sculpteur, très-zélé positiviste, représente M. Comte entouré de ses trois *anges gardiens*, dont le troisième seul jouit encore de la vie objective.

Il n'y a pas de culte sans prière ; trois fois par jour M. Comte invoquait ses anges gardiens. Le matin, agenouillé devant son autel domestique, il faisait une oraison en règle, d'après les méthodes enseignées par les maîtres de la vie spirituelle ; il contemplait en lui-même les images chéries de sa mère et de madame de Vaux, et ses adorations s'adressaient aussi à Sophie Bliot, alors sans doute occupée aux soins du ménage.

A ce culte intime devait se joindre un culte public, dont il avait réglé toutes les conditions dans le plus minutieux détail. Les sacrements, les temples, les images, les processions avec bannières déployées, les prédications, les fêtes et commémorations, rien n'y manque ; le fondateur n'a pas voulu abandonner à ses disciples cette importante partie de son œuvre. La place des temples est marquée au milieu des tombes illustres, et, comme les catholiques tournent vers l'Orient le chevet de leurs églises, « il faut que, sur toutes les parties de la planète humaine, les temples du grand être soient dirigés vers la métropole géné-

rale, que l'ensemble du passé fixe, pour longtemps, à Paris. »

Le grand être, ou l'Humanité, y est représenté par une image. « Figurée ou sculptée, dit M. Comte, notre déesse aura toujours pour symbole une femme de trente ans tenant son fils entre ses bras. »

Ces temples sont desservis par un clergé composé d'aspirants, de vicaires et de prêtres. Le clergé est le gardien de la science, l'instituteur de la jeunesse. Chaque presbytère philosophique réunit sept prêtres et trois vicaires. Le nombre de ces fonctionnaires spirituels s'élève à cent mille pour la terre entière. Tous obéissent au *grand-prêtre de l'Humanité*, qui réside dans « la métropole parisienne de l'Occident régénéré. »

A côté de ce gouvernement spirituel, et *sous sa direction latente*, se déploie un gouvernement temporel chargé de la résistance et confié aux chefs industriels, c'est-à-dire aux banquiers, de telle sorte que la formule sociale de M. Comte est celle-ci : « *Gouvernement du capital ou des banquiers conseillé par le sacerdoce.* »

Le lecteur croit peut-être que je m'amuse : non, ces folies me semblent au contraire singulièrement tristes, surtout quand je songe qu'elles composent, en grande partie, le fonds sur lequel vivent encore les plus sérieux disciples d'Auguste Comte.

Un des caractères distinctifs de la nouvelle secte, c'est l'intolérance. Écoutez le fondateur :

« Au nom du passé et de l'avenir, les serviteurs théoriques et les serviteurs pratiques de l'Humanité viennent prendre dignement la direction générale des affaires terrestres, pour construire enfin la vraie providence, morale, intellectuelle et matérielle ; en excluant irrévocablement de la suprématie politique tous les divers esclaves de Dieu, catholiques, protestants ou déistes, comme étant à la fois arriérés et perturbateurs[1]. »

Tel sera le sort de tous ceux qui s'attacheront aux religions

[1] Ainsi débute le *Catéchisme positiviste*, Paris, 1852.

du passé. Quant aux membres indignes de l'église positiviste, ils seront frappés d'excommunication.

« Alors le coupable, quelque riche ou puissant qu'il soit, se verra quelquefois, sans éprouver aucune perte matérielle, graduellement abandonné de ses subordonnés, de ses domestiques, et même de ses plus proches parents. Malgré sa fortune, il pourrait, dans les cas extrêmes, être réduit à se procurer directement sa propre subsistance, parce que personne ne voudrait le servir. Quoique libre de s'expatrier, il ne fuira la réprobation du sacerdoce universel qu'en se réfugiant chez les populations encore étrangères à la foi positive, qui s'étendra finalement à toute la planète humaine. »

Cette application de la doctrine positive, ces préceptes, ce droit canon, sont renfermés dans un *catéchisme* qu'il faut accepter de confiance et sans discussion.

On présente à M. Comte un néophyte qui, après avoir lu le *Catéchisme*, n'est pas encore convaincu. « En combien de temps avez-vous lu le *Catéchisme?* lui demande le grand-prêtre de l'Humanité. — En une nuit, monsieur. — En une nuit ! — Oui, monsieur. — Cela ne démontre pas précisément un grand respect ! » Et il s'ensuivit des explications très-pénibles qui ne tardèrent pas à amener une rupture[1].

V

Tout cela, dira-t-on, est fort plaisant, mais nous voilà bien loin de M. Littré. Non, pas si loin qu'on pourrait le croire.

Il est vrai, en 1850, alarmé de certaines excentricités trop compromettantes pour un académicien, il a réprouvé l'illuminisme de M. Comte, mais sans abjurer ni sa philosophie ni sa religion.

[1] Voyez la *France mystique*, par Erdan, t. II, p. 270. L'auteur est le héros de cette histoire.

Sans doute, il rejette l'invocation des *Anges gardiens*, et avec elle cette burlesque liturgie qui parodie le culte catholique ; mais il n'a pas, que nous sachions, une autre manière d'organiser la société soit religieuse, soit politique; et, si les ouvrages de M. Comte venaient à périr (petit dommage à nos yeux), on pourrait encore refaire de toutes pièces le système positiviste, tel qu'il l'avait conçu, à l'aide de ceux de M. Littré. C'est en ce sens qu'il faut entendre le passage suivant des *Paroles de philosophie positive :*

« Ici intervient une explication. Nous sommes disciple d'Auguste Comte; nous le proclamons aussi haut qu'il est possible. C'est à lui que nous rapportons ce que nous sommes, si nous sommes quelque chose, ce que nous pouvons, si nous pouvons quelque chose. Nous avons pour lui admiration et reconnaissance. Pourtant cette admiration et cette reconnaissance, je ne dirai pas ne nous empêchent pas, mais je dirai nous font un devoir de signaler dès à présent nos restrictions à notre assentiment. Auguste Comte non-seulement a cru (ceci est du commencement de sa vie) qu'il avait trouvé les principes, tracé les linéaments, fourni la méthode, mais encore il a cru (ceci est de la fin de sa vie) qu'il avait anticipé sur le travail des opérations futures, tiré les conséquences et construit l'édifice religieux et social de l'avenir. C'est dans cette seconde partie que nous faisons des réserves, déclarant en même temps que nous prenons en héritage la première partie, que grande est la tâche d'une telle succession, et que, si nos forces nous trahissent, il ne faudra pas imputer au maître ce qui n'est imputable qu'à la faiblesse des disciples[1]. »

Eh bien, nous le déclarons après une lecture attentive, les réserves de M. Littré ne portent que sur la partie rituelle du culte inventé par Auguste Comte, non sur le fond de son système politico-religieux. Le disciple accepte pleinement, avec toutes ses conséquences, la formule sociale du maître : *Gouvernement du capital et des banquiers conseillé par le sacerdoce.*

[1] P. 58.

Comme M. Comte, M. Littré proclame la nécessité d'un *pouvoir spirituel* entièrement séparé du pouvoir temporel; comme lui, il juge nécessaire « que les chefs de l'industrie soient nos chefs temporels; » comme lui, il confie aux *chefs spirituels* l'éducation de la jeunesse, qu'il condamne à parcourir, sans distinction de rang et de profession, le cycle entier des sciences positives, depuis la mathématique jusqu'à la sociologie; comme lui, enfin, il appelle de tous ses vœux la religion de l'avenir, qui doit s'établir sur les ruines du fétichisme, du polythéisme et du monothéisme, religion qui ne peut plus s'adresser aux êtres surnaturels, qui est conforme à la nouvelle conception du monde fournie par la philosophie positive, et qui n'est autre, pour dire le mot, que le culte de l'Humanité. Voilà ce que chacun peut constater en lisant, dans un ouvrage souvent cité [1], les onze chapitres consacrés par M. Littré à l'*application de la philosophie positive.*

Faut-il s'étonner, après cela, qu'à l'exemple du maître, il réclame la foi en son enseignement, et déclare ne point accepter de discussion avec quiconque n'a pas vécu sous la discipline d'Auguste Comte [2]? Voilà, pour écarter les objections, une méthode facile. Avis aux docteurs catholiques : ils pourront désormais se contenter d'opposer une semblable fin de non-recevoir à tous les incrédules qui n'ont point fait leur séminaire. Qu'ils écoutent le ferme langage de M. Littré :

« Nous n'avons aucune difficulté à confesser que, parmi ceux qui nous sont contraires, il en est d'éminents pour qui nous avons toute sorte d'admiration, et en qui nous reconnaissons toute sorte de supériorité. Mais cela ne nous empêche pas de dire que, sur le terrain de la philosophie, nous ne pouvons écouter que ceux qui ont fait ou qui auront fait les mêmes études que nous [3]. »

[1] *Conservation, Révolution et Positivisme.* Sur le culte de l'Humanité, voyez en particulier le chapitre VII.

[2] *Paroles de Philosophie positive,* p. 52.

[3] P. 51.

Mortels ignorants, qui n'avez point parcouru la série des sciences organisée par Auguste Comte, inclinez-vous devant l'autorité des philosophes positivistes. Vous n'êtes point admis à raisonner ; on ne vous demande que de croire. Ne croyez-vous pas, sans démonstration qui vous soit accessible, que la terre tourne autour du soleil? N'attendez-vous pas, à l'heure marquée dans vos almanachs, des éclipses que vous n'avez pas calculées? Vous avez donc foi à la science des astronomes. « C'est un titre semblable, dit M. Littré, qui crée notre autorité[1]. »

Et cette autorité des *chefs spirituels* est une autorité souveraine, irréformable, à laquelle il appartient, selon l'énergique expression de M. de Blignières, de « *faire* le vrai et le faux, le bien et le mal, le devoir et le droit. »

Le droit ! qu'est-ce que le droit là où l'absolu est une chimère? Évidemment ce n'est plus qu'un mot, dont l'application dépend du bon plaisir des chefs. Si l'on était conséquent, on s'en passerait. Auguste Comte a été jusque-là, et il a écrit ces incroyables paroles : « La notion de droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique[2]. »

Et ce ne sont point là, comme on pourrait le penser, de ces expressions figurées sous lesquelles se cache un sens un peu plus conforme au témoignage de la conscience vulgaire. Non, ceci doit être pris au pied de la lettre, et M. Littré s'est chargé de le prouver en faisant l'application rigoureuse de cette inqualifiable théorie, et en supprimant d'un trait de plume ce que nous sommes accoutumés à regarder comme des droits sacrés. Par exemple, il veut, qu'en temps de révolution, lorsqu'il s'agit d'opter entre plusieurs gouvernements, Paris seul soit consulté, à l'exclusion de la France. « Le positivisme, dit-il, recherche où est la véritable action électorale dans nos grandes péripéties, et la trouve dans Paris, qu'il propose d'investir de la fonction d'élire pour toute la

[1] P. 52.
[2] Voyez la *France mystique*, t. II, p. 301.

France, le pouvoir exécutif[1]. » Et ailleurs : « Pour quiconque a saisi la cause des ébranlements révolutionnaires, qui viennent si fréquemment déranger un ordre si visiblement précaire, il est clair qu'ils sont provoqués par les tendances rétrogrades des gouvernements. C'est donc contre ces tendances qu'il faut se mettre en garde. Or on n'y parviendra qu'en chargeant de la nomination du pouvoir central le corps électoral le plus ouvert à l'esprit progressif. Par cette condition essentielle, une telle nomination revient au peuple de Paris[2]. »

Voyez-vous maintenant ce qui arriverait le jour où nous aurions un gouvernement provisoire composé de positivistes? Je ne crois pas le danger prochain ; qui sait cependant de quel côté peut souffler le vent des révolutions? Les positivistes sont animés, nous l'avons dit, d'un ardent prosélytisme; il ouvrent des souscriptions, dont le produit est employé à la propagation du nouvel évangile ; ils forment des conciliabules où sont admis des ouvriers de talent, « d'éminents prolétaires, » auxquels on promet déjà des portefeuilles de ministres ; enfin, ils peuvent compter sur le concours de quelques écrivains en vogue et sur les complaisances d'une certaine presse. Croirait-on qu'un volume entier de M. Littré[3] a été jeté en pâture au peuple, dans les colonnes du *National?* C'est ainsi que les idées pénètrent dans les masses, pour faire explosion au jour marqué. Qu'on y songe : tout est possible par le temps qui court, et le triomphe du positivisme, si éphémère qu'on l'imagine, ne laisserait pas que d'être inquiétant pour l'ordre social.

Voici ce que raconte M. Louis Reybaud, dans un rapport, présenté à l'Académie des sciences morales, sur la condition des ouvriers en soie :

« Il ne me reste qu'à ajouter un dernier trait pour faire com-
« prendre jusqu'où l'imagination des ouvriers peut les conduire.

[1] *Conservation, Révolution et Positivisme,* préface, p. XIX.
[2] Ibid., p. 155.
[3] Celui que nous venons de citer.

« Tout récemment, il est mort à Paris un homme qui, nourri « des sciences exactes, a essayé de les introduire dans les sujets « qui s'y prêtent le moins, et d'asseoir une religion à lui sur « des fondements mathématiques. C'est Auguste Comte, dont « notre confrère, M. Franck, a raconté dans une savante analyse « et avec une grande sûreté de jugement, la vie et les travaux. « Sa religion était la religion positive, ou le *positivisme*, pour « employer le mot dont il se servait, un mot assorti à l'idée et « barbare au même degré. Il était à croire que cette religion « n'avait pas franchi le petit cercle d'adeptes dont cet homme « était entouré, qu'elle avait tout au plus agi sur cette classe de « demi-savants que tourmentent les idées fixes, et qui, à force de « vouloir être logiques, arrivent le plus naturellement du monde « à l'absurdité. Qu'on juge de ma surprise, lorsqu'un jour, dans « le cours d'une visite, ce mot sortit de la bouche d'un ouvrier. « Je lui demandais si, dans la fabrique, les principes religieux « étaient le fait dominant? — *Nous, monsieur*, me dit-il, *nous* « *sommes positivistes.* J'avoue que je ne le compris pas d'abord; « on aurait fort à faire, si l'on voulait se tenir au courant de tous « les déréglements du cerveau et des mille formes que revêt la « folie humaine. Et comme j'insistais : *Nous sommes positivistes*, « me répéta-t-il, *nous croyons au positivisme.* Puis il vint au « secours de mon ignorance et s'efforça de me prouver que ce « culte était le seul dont les hommes raisonnables pussent s'ac- « commoder. J'épargne à l'Académie les divagations auxquelles « il se livra et ses commentaires fort étendus sur la religion « positive. Ce qu'il y eut de plus positif pour moi, c'est qu'il « répétait une leçon apprise et qu'il n'avait pas la conviction des « impiétés qu'il débitait. Ainsi, cet homme, que le travail tenait « assujetti, et qui plus d'une fois devait être aux prises avec les « besoins de l'existence, avait trouvé le moyen et le temps de « se composer non-seulement une économie politique et une « politique à son usage, mais encore une religion. Cette dernière « était évidemment un objet de luxe; il aurait dû s'en tenir à

« celle qui, dans ses jeunes années, avait ému son cœur et « pénétré son esprit. »

M. Littré, tout en trouvant fort peu respectueux le langage de M. Reybaud, ne manque pas de rapporter ce trait[1], et il en triomphe. La naïve satisfaction qu'il éprouve à ce sujet nous porterait à croire que la nouvelle secte n'est pas accoutumée à de pareils succès et qu'elle compte peu de néophytes dans les classes laborieuses. En général, le peuple, avec son sens pratique, répugne aux utopies, et il déconcerte les inventeurs de théories sociales et de religions humanitaires toutes les fois que ceux-ci n'ont à lui offrir aucun appât propre à exciter ses convoitises. Mais dans les rangs plus élevés de la société, et là surtout où l'on se pique de science, cette espèce d'infatuation est beaucoup moins rare. Nous en trouvons un triste exemple dans l'auteur de l'*Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la religion positives*. Pauvre jeune homme ! élève de l'École polytechnique, à tous ses autres professeurs il préféra Auguste Comte, vers lequel il se sentait, dit-il, irrésistiblement entraîné. Livré à lui-même, le *Cours de philosophie positive* fut le premier livre qu'il acheta ; il le dévora et il crut y trouver « des clartés de tout. » De disciple devenu apôtre, il n'eut pas de repos qu'il n'eût composé cette sorte de manuel, où il a mis évidemment toute son âme, toute sa conviction, et, pour parler comme lui, toute sa foi. Sa sœur, ravie à son affection à la fleur de l'âge, et dont il vénère la mémoire, avait dit avant de mourir : « J'ai bien peu de foi ; mais je donnerais bien volontiers tout ce qui me reste de vie pour que mon mari et l'aîné de mes frères en eussent autant. » Ces touchantes paroles, élan généreux d'un cœur chrétien, M. de Blignières les recueille et il les place en tête de son livre, comme si toutes ses pages devaient attester l'accomplissement du vœu qu'elles expriment.

Et M. de Blignières s'écrie avec enthousiasme : « J'ai su, des

[1] *Paroles de Philosophie positive*, p. 54.

premiers, j'ai su la bonne nouvelle ! La bonne nouvelle ! heureux qui la sait ; mille fois plus heureux qui la dit ! »

La bonne nouvelle ! et qu'appelle-t-il donc la bonne nouvelle ? Qu'il n'y a point de Dieu ; que nous n'avons point d'âme, ou que du moins, ce qu'il en est, nous n'en pouvons rien savoir ! La bonne nouvelle, c'est que nous ne pouvons compter sur la vie future ; que tout ce qu'il y avait de bon, d'aimable dans cette sœur tant aimée s'est évanoui, et qu'elle ne vit plus que dans la mémoire des siens ! La bonne nouvelle, c'est encore, — et voilà ce qui doit ravir d'espérance le pauvre peuple, — c'est que désormais nous allons couler des jours prospères sous le gouvernement paternel du capital et des banquiers; oui, des banquiers, conseillés, bien entendu, par les chefs spirituels, mathématiciens, chimistes, sociologistes et autres ! Je le crois bien, le jour où serait inauguré un pareil régime, on pourrait célébrer l'apothéose de l'Humanité, car elle aurait alors le droit de dire comme cet empereur romain : « Je sens que je commence à me faire dieu. »

Ah ! ne ferons-nous pas comprendre à ces pauvres égarés qu'au lieu de ce joug de fer mieux vaut porter le joug si doux de l'Évangile, et que, foi pour foi, il est plus raisonnable de croire à Jésus-Christ qu'à Auguste Comte? Ne parviendrons-nous pas à leur ouvrir les yeux sur l'absurdité d'une doctrine qui prend à tâche de faire taire la raison et de lui interdire jusqu'aux questions les plus capitales sur l'origine de l'homme, son avenir, sa destination? Enfin ne pourrons-nous leur persuader qu'il n'y a rien de bon à attendre d'un système social fondé sur le plus odieux arbitraire, d'un système qui ne peut s'établir et subsister que sur les ruines mêmes du droit ?

Voilà sur quel terrain nous fait descendre la nouvelle école. Certes, entre gens décidés à faire usage de toute leur raison, la discussion ne serait pas longue ; mais tel n'est pas le cas des positivistes. Si je ne me trompe, c'est surtout à la charité chrétienne, dont l'industrie est inépuisable, qu'il appartient de guérir ces esprits malades.

Indiquons une dernière fois, en finissant, la nature et les caractères du mal.

Quelles que soient les contradictions dans lesquelles il tombe, à n'envisager que son but, le positivisme est parfaitement logique. Ce but, c'est d'*éliminer* Dieu, de le bannir à tout jamais du domaine de la pensée, en assimilant toutes les sciences à celles qui ont accoutumé de se passer de lui.

Or Dieu est à la fois le principe des vérités immuables et l'auteur des choses ; les unes résident en lui éternellement, et les autres sont les œuvres de ses mains. De là deux voies pour aller à lui : la première plus haute et moins fréquentée, la seconde à la portée des plus humbles intelligences, mais toutes deux aboutissant sûrement au terme où se rencontre le genre humain tout entier.

Que fait le positivisme ? Il supprime ces deux voies. Les vérités immuables, il les rejette; il déclare que tout est essentiellement relatif et phénoménal. Restent les êtres finis, les choses, qui rendent aussi témoignage à leur auteur ; mais le positivisme est prudent : il écarte, par rapport aux choses, toute question d'origine. A plus forte raison ne veut-il pas entendre parler des causes finales; il les relègue parmi les chimères et les rêves d'une scolastique vieillie. Cela fait, bien avisé qui pourra encore se frayer un chemin vers Dieu !

Qu'on aille au fond de ce système, on n'y trouvera pas autre chose.

Ne nous payons pas de mots : le positiviste est un athée, mais un athée en quelque sorte plus radical que ceux du dix-huitième siècle, un athée qui voudrait effacer de Dieu jusqu'à l'ombre, et qui n'épargne ni l'homme ni la nature, lorsqu'il y rencontre du divin.

Comment réconcilier de tels philosophes avec l'idée de Dieu ? C'est un problème assez difficile. N'est-il pas vrai que la charité chrétienne est seule capable de le résoudre?

CH. DANIEL.

DU DRAME LITURGIQUE

DEUXIÈME ARTICLE

DES ALTÉRATIONS DU DRAME LITURGIQUE[1]

Plus les fêtes et les pompes de l'Église étaient populaires au moyen âge, plus elles devaient tendre, sous l'action du peuple, au développement et à l'exagération de leur côté dramatique. En fait de spectacle, le peuple ne connaît ni dignité ni mesure; et, lorsqu'il vient à envahir la scène, il faut bien qu'elle se ressente de sa pétulance et de sa grossièreté. Or nous allons voir les représentations des Mystères passer dans son domaine, en allant du chœur dans la nef, et de la nef sous le porche des églises et en plein air au milieu de la foule.

> Illecebris erat et grata novitate morandus
> Spectator, functusque sacris, et potus, et exlex.

En commençant cette étude sur les altérations du drame liturgique, nous prions nos lecteurs de bien prendre garde aux deux remarques suivantes.

Premièrement, dans le déplacement de la scène, c'est beaucoup moins du milieu matériel que du milieu moral que nous allons tenir compte. Le peuple en plein air était chez lui; mais il y fut

[1] Voir la livraison de septembre 1859, p. 362.

aussi dans le chœur des églises lorsqu'il s'en rendit le maître. Nous le verrons faire quelquefois irruption dans le sanctuaire, s'emparer de l'office divin, et au pied même de l'autel établir le théâtre de ses bouffonneries.

Secondement, dans cet abaissement de la dignité dramatique, ce n'est pas une déchéance progressive du génie poétique que nous voulons montrer, c'est l'effet inévitable d'un changement de circonstances et d'acteurs; et c'est pour cela que nous nous sommes mis peu en peine de la date précise et de la succession chronologique des Mystères que nous devions comparer entre eux. Qu'on les suppose tous du même âge, si l'on veut; que de nouvelles découvertes les fassent passer du porche des cathédrales et même de la place publique au chœur, et non pas du chœur en plein air, comme le persuadent l'état actuel de la science et l'analogie, peu nous importera. Il suffit à notre thèse de pouvoir affirmer qu'en s'éloignant des rites sacrés, ces représentations, à demi liturgiques encore, perdirent leur gravité sainte et leur majestueuse simplicité.

Dans une représentation intitulée *Hérode ou l'Adoration des Mages*[1], représentation latine, liturgique encore et probablement de la même époque que les spectacles cités dans notre article précédent, la crèche du Dieu nouveau-né était placée à la porte de l'abbaye; et la foule des spectateurs qui l'environnait voyait tout à coup apparaître en haut, sur un toit, sur une tour peut-être, une troupe d'anges, qui, après s'être servis des paroles même de l'Évangile pour annoncer le mystère, chantaient le *Gloria in excelsis*. Suivait la scène des bergers, qui se passait de même en plein air; ils se levaient à la voix des anges, se disaient entre eux, comme au second chapitre de saint Luc : *Transeamus usque Bethleem*, etc., arrivaient à l'étable, adoraient l'Enfant Jésus et se tournaient ensuite vers le peuple en disant :

Venite! venite! venite! Adoremus Dominum!

[1] C'est le cinquième des dix mystères latins du manuscrit de la bibliothèque d'Orléans, imprimé en 1834. (Livraison de septembre 1859, p. 364, note.)

C'était la première partie du mystère; la seconde, qui représentait le départ des Mages, se passait aussi en dehors du monastère. On voyait donc trois rois s'avancer, comme dit le manuscrit, chacun de son coin, *de angulo suo*, comme s'il venait de son royaume, se rencontrer en chemin, se donner le baiser de paix, se montrer mutuellement l'étoile :

Ecce stella! ecce stella! ecce stella!

et marcher ensuite de compagnie vers Jérusalem, précédés de l'astre miraculeux.

Là commençait la troisième partie de la représentation liturgique, et le lieu de la scène changeait. Les mages entraient dans l'église, suivis sans doute des spectateurs, et chantaient un verset sur l'objet de leur voyage. Arrivés à la porte du chœur, comme si c'était à l'entrée de la ville sainte, ils interrogeaient les assistants : « Dites-nous, ô habitants de Jérusalem, où est l'attente des nations ? *Dicite nobis, o Jerosolymitani cives, ubi est expectatio gentium?* Où est l'enfant qui est né roi des Juifs, qu'un signe céleste nous a fait connaître, et que nous venons adorer ? » Hérode, averti de leur arrivée, leur envoyait des ambassadeurs, qui les lui amenaient après de longs pourparlers. Le but du voyage expliqué, venaient les scribes, personnages à longue barbe, qui, après avoir longtemps feuilleté les livres des Prophètes, s'écriaient en mettant le doigt sur la page et la montrant au monarque incrédule, que c'était à Bethléem que le Christ devait naître; et le chœur tout entier répétait la prophétie de Michée. Les Mages se remettaient en route, après qu'Hérode leur avait recommandé de revenir lui donner des nouvelles du roi nouveau-né :

Ite, et de puero diligenter investigate,
Et invento, redeuntes, michi renunciate,
Ut ego veniens adorem eum.

C'était la fin de la troisième partie. Dans la quatrième, les Mages sortaient de l'église, en saluant l'étoile qu'ils avaient déjà vue en Orient et qui revenait les guider par son éclat.

Ecce stella in Oriente prævisa,
Iterum præcedit nos lucida.

Ils rencontraient les bergers, les interrogeaient, arrivaient à la crèche, et se prosternaient en chantant :

« Salut, roi des siècles ! Salut, Dieu des dieux ! Salut, sauveur des morts ! »

Salve, rex sæculorum !
Salve, Deus deorum !
Salve, salus mortuorum !

L'offrande de l'or, de la myrrhe et de l'encens terminait la quatrième partie du spectacle.

La dernière s'exécutait encore auprès de la crèche. Les trois rois se mettaient à dormir; un ange les avertissait, pendant leur sommeil, de s'en retourner par une autre route, en évitant Hérode et ils s'éveillaient en criant : *Deo gratias !* rentraient dans l'église en chantant l'antienne *O admirabile commercium*, qui se chante encore aujourd'hui la veille de l'Épiphanie, et revenaient au chœur, mais sans être vus d'Hérode, a bien soin de remarquer le manuscrit. Ils y annonçaient la joyeuse nouvelle du Christ né pour nous, du Dieu fait homme.

Gaudete, fratres,
Christus nobis natus est,
Deus homo factus est.

Immédiatement après, un chantre entonnait le *Te Deum*, qui terminait le mystère.

Dans le *Massacre des Innocents*[1], autre représentation liturgique de la même époque, trouvée du moins dans le même manuscrit, le lieu de la scène nous paraît encore plus remarquable. Le drame s'ouvrait par des allées et venues joyeuses d'enfants vêtus de blanc, qui se promenaient dans l'enclos de l'abbaye, précédés d'un agneau portant une croix et représentant ainsi le Sauveur des hommes. Ils chantaient cette antienne de l'Avent :

[1] C'est le sixième mystère de la collection citée ci-dessus.

« Envoyez, Seigneur, l'Agneau dominateur de la terre, qui doit venir de la pierre du désert à la montagne de la fille de Sion [1]. »

Un second spectacle attirait bientôt les regards. Un ange apparaissait au-dessus de la crèche, appelait par trois fois Joseph endormi, et lui disait de partir pour l'Égypte, en répétant les paroles mêmes de l'Évangile. Joseph se levait, partait avec Marie, qui portait Jésus dans ses bras; et, en s'éloignant, il chantait aussi son antienne.

Dès que la sainte Famille avait disparu, les yeux des spectateurs allaient de Bethléem à la cour d'Hérode, où un écuyer, après avoir salué le monarque, lui annonçait que les Mages l'avaient trompé en prenant une autre route.

Rex, in æternum vive!
Delusus es, Domine :
Magi per viam
Redierunt aliam;

et le prince cruel, saisissant son glaive, jurait d'éteindre sa fureur dans le sang.

Tandis qu'Hérode donnait ses ordres pour le massacre des enfants de la contrée, les Innocents, poursuivant leurs jeux autour de l'agneau, chantaient :

« A l'Agneau saint, immolé pour nous, au Christ, nous faisons hommage de la splendeur de son Père, de la splendeur de la virginité. »

Agno sancto,
Pro nobis mortificato,
Splendorem Patris,
Splendorem virginitatis,
Offerimus Christo.

« Que l'Agneau nous sauve! nous mourrons avec le Christ! »

Agno salvemur!
Cum Christo commoriemur!

A l'arrivée des bourreaux on faisait disparaître l'agneau, et les Innocents chantaient en s'éloignant de lui :

[1] *Is.*, ch. XVI, v. 1.

« Salut, Agneau de Dieu ! » *Salve, Agnus Dei !* « Salut à l'Agneau qui efface les péchés du monde ! » *Salve qui tollit peccata mundi ! Alleluia !*

On voyait ensuite leurs mères se jeter suppliantes aux genoux des meurtriers :

Oramus, teneræ natorum parcite vitæ !

Et, lorsque la troupe des enfants était étendue à terre comme égorgée, apparaissait un ange qui leur disait : « O vous qui dormez dans la poussière, réveillez-vous et poussez des cris ! »

Et les enfants, couchés à terre, disaient, comme dans l'Apocalypse [1] : « Pourquoi, Seigneur, ne vengez-vous pas notre sang ? » Et l'ange leur répondait : « Attendez quelque temps encore, jusqu'à ce que le nombre de vos frères soit rempli. »

Après cette apparition de l'ange, on voyait s'avancer Rachel, accompagnée de deux consolatrices, *duæ consolatrices*, qui répondaient à ses lamentations par les espérances du ciel.

« Hélas ! disait-elle, tendres enfants, dans quel état voyons-nous vos membres déchirés ? »

Heu ! teneri p*artus !* laceros quos cernimus *artus ?*

« Hélas ! doux enfants, que la rage seule a pu égorger ! »

Heu ! dulces n*ati,* sola rabie jugul*ati !*

« Hélas ! pauvres mères qui sommes forcées à voir un pareil spectacle ! »

Heu ! matres mis*eræ,* quæ cogimur ista vid*ere !*

« Hélas ! que ferons-nous désormais ? Pourquoi ne subissons-nous pas le même sort ? »

Heu ! quid nunc ag*imus ?* Cur non hæc facta sub*imus ?*

« Hélas ! pourquoi nous souvenir d'eux ? Aucune joie ne pourra soulager nos douleurs, puisque nos doux fils manquent à notre amour ! »

Heu ! quid nos mem*ores ?* Nostrosque levare dol*ores*
Gaudia non pos*sunt,* nam dulcia pignora de*sunt.*

[1] Ch. vi, v. 10 et 11.

« Pourquoi, disaient les consolatrices en soulevant tour à tour les enfants couchés à terre, pourquoi pleurer celui qui possède le royaume des cieux ? »

Numquid flendus est iste
Qui regnum possidet cœleste?

Après un assez long dialogue dans le goût antique, Rachel se retirait, soutenue par ses femmes; et l'ange, reparaissant sur un lieu élevé, comme s'il descendait des cieux, chantait l'antienne suivante, tirée de saint Matthieu : « Laissez ces enfants et ne les empêchez pas de venir à moi ; car le royaume du ciel est pour ceux qui leur ressemblent [1]. » Et les enfants paraissaient se réveiller à la voix de l'ange, se levaient, allaient à l'église en chantant. On voyait ensuite arriver au chœur la Sainte Famille revenant d'Égypte, après la mort d'Hérode, et saint Joseph, qui marchait en tête, chantait en l'honneur de Marie cette antienne si connue : *Gaude! gaude! gaude! Maria virgo, cunctas hæreses sola interemisti in universo mundo!* Le *Te Deum*, entonné par un chantre, était, comme toujours, la conclusion du mystère.

Nous reconnaissons volontiers l'intérêt populaire, la poésie même de ces représentations, liturgiques encore par le plain-chant et par les antiennes, mais déjà détachées de l'office divin et presque entièrement exécutées hors du chœur. Cependant, si nous les comparons à celles que nous avons vues, dans notre article précédent, se mêler aux rites sacrés et s'accomplir au pied même des autels, ne trouverons-nous pas qu'elles ont beaucoup perdu de leur majesté ? La mise en scène s'y est trop compliquée, et le spectacle s'y est chargé de détails. L'analyse rapide que nous en avons faite a atténué ces défauts ; revenons-y donc, afin de les faire ressortir par quelques exemples.

Dans l'*Adoration des Mages*, les pourparlers entre les trois rois et l'écuyer d'Hérode n'en finissent pas, et le dialogue d'Hérode avec son fils est puéril jusqu'au ridicule. Le monarque se fâche

[1] Ch. xix, v. 14.

en voyant la prophétie sur le nouveau roi, jette le livre à terre; et le jeune prince, accourant au bruit que fait son père, s'efforce de le calmer :

LE FILS.

« Salut, mon illustre père ! Salut, auguste roi qui commandez partout en tenant le sceptre royal ! »

HÉRODE.

« Très-cher fils, digne des hommages de la louange, et dans le nom duquel éclate la pompe de la gloire royale,

Laudis pompam regiæ
Tuo gerens nomine,

un roi plus fort, plus puissant que nous vient de naître ; j'ai peur qu'il ne nous chasse du trône. »

LE FILS, d'un ton dédaigneux[1].

« Contre ce roitelet, contre ce petit nouveau-né, ordonnez, mon père, que votre fils commence la guerre dont il nous menace. »

Contra illum regulum,
Contra natum parvulum
Jube, pater, filium
Hoc inire prælium.

Dans la représentation du massacre des Innocents, mêmes enfantillages. Hérode apprenant de son écuyer que les Mages l'ont trompé, tire son épée, fait mine de vouloir se tuer, se laisse apaiser par ses courtisans, et se soulage l'âme en exhalant son courroux dans cette phrase emphatique :

« J'étoufferai sous leur ruine l'incendie de mon cœur ! »

Incendium meum ruina restinguam !

Au retour de la Sainte Famille, Hérode, dont le règne était passé, se lève du siége qui lui sert de trône; et Archélaüs, son fils, vient s'asseoir à sa place, sans mot dire. C'est par cette pantomime qu'on figurait la succession des rois.

Rappelons-nous les représentations de la Semaine-Sainte et de la Résurrection, dans lesquelles nous n'avons trouvé qu'une mise

[1] Despective loquens.

en scène bien simple des Évangiles développés par les Prophéties ou par les Antiennes et les Proses de l'office divin, et nous verrons que nous sommes déjà bien loin de la majesté du drame liturgique proprement dit. Cette différence pourrait être expliquée par celle des fêtes. Pâques, en effet, demande la solennité; Noël, la naïveté : c'est le ton de la pastorale qu'il faut auprès de la crèche. Mais c'est précisément par le manque de simplicité que pèchent les jeux scéniques qui nous ont figuré le réveil des bergers et l'adoration des Mages.

Une autre représentation, qui nous a été transmise par un manuscrit du treizième siècle[1], nous montrera mieux encore comment, dès cette époque, les mystères de la naissance du Sauveur, en s'éloignant de la gravité de l'Office divin et de la simplicité majestueuse de ses textes, s'étaient compliqués, s'étaient chargés de détails puérils, et avaient passé de la dignité du ton tragique aux trivialités, aux indécences même de la comédie. C'est un amalgame, moitié sérieux, moitié bouffon, de tout ce que raconte l'Évangile depuis l'Annonciation jusqu'à la fuite en Égypte.

Ce drame, dont la longueur et la diffusion sont évidemment dues à des remaniements et à des amplifications successives, a gardé dans une de ses pages le cachet de son origine purement liturgique. Au milieu de ses dialogues, qui sont sur tous les tons et tirés de partout, même de l'école d'Aristote et des disputes scolastiques, se trouve l'entretien de Marie avec l'ange Gabriel, tel qu'il est rapporté par saint Luc. Commençons par le traduire; et ramenons les scènes suivantes à cette même simplicité du texte évangélique, avant de montrer ce qu'elles sont devenues dans le manuscrit que nous allons analyser. Cette comparaison nous fera mieux comprendre les altérations d'un mystère passant de la sévérité liturgique aux libres allures des joies populaires. Notre supposition, d'ailleurs, n'aura rien d'aventureux puisqu'il est

[1] *Mystère de la Nativité du Christ*, publié d'après un manuscrit de la bibliothèque de Munich, et reproduit par M. Édel. du Méril, dans ses *Origines latines du théâtre moderne*, p. 187-213.

constant que tous les drames sacrés du moyen âge ont commencé par une mise en scène pure et simple du récit des Évangélistes. Nos lecteurs doivent se rappeler aussi que le chœur, ou quelque chantre faisant l'office de coryphée, amenait les dialogues en chantant les paroles du récit, lorsque le spectacle ne suffisait pas pour faire comprendre le sens et la liaison des scènes.

LE CHŒUR.

« Lorsque Élisabeth fut au sixième mois de sa grossesse, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth, à une vierge qui avait épousé un homme de la maison de David, nommé Joseph; et cette vierge s'appelait Marie. »

L'ANGE.

« Je vous salue, pleine de grâce; le Seigneur est avec vous; vous êtes bénie entre toutes les femmes. » (Et, après un moment de silence) : « Ne craignez point, Marie, car vous avez trouvé grâce devant Dieu. Vous allez concevoir dans votre sein, vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand et on l'appellera Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. Il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin. »

MARIE.

« Comment cela se fera-t-il? car je ne connais point d'homme. »

L'ANGE.

« Le Saint-Esprit surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. Et voilà que votre cousine Élisabeth a elle-même conçu un fils dans sa vieillesse; et celle qu'on appelle stérile est à présent dans son sixième mois, parce qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu. »

MARIE.

« Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon votre parole[1]. »

[1] Saint Luc, ch. I, v. 26-38; *Mystère de la Nativité du Christ* (déjà cité), p. 196 et 197.

LE CHŒUR.

« Marie, se mettant alors en chemin, s'en alla avec empressement du pays des montagnes en une ville de Juda; et, étant entrée dans la maison de Zacharie, elle salua Élisabeth. »

ÉLISABETH.

« Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni. Et d'où me vient ce bonheur que la mère de mon Seigneur vienne vers moi? Car, lorsque vous m'avez saluée, votre voix n'a pas plus tôt frappé mon oreille que mon enfant a tressailli de joie dans mon sein. Vous êtes heureuse d'avoir cru, parce que les choses qui vous ont été dites de la part du Seigneur s'accompliront. »

MARIE.

« Mon âme glorifie le Seigneur. *Magnificat anima mea Dominum*[1], etc. »

LE CHŒUR.

« Aujourd'hui le Christ est né; aujourd'hui le Sauveur a apparu; aujourd'hui sur la terre retentit le chant des Anges, éclate la joie des Archanges ; aujourd'hui se réjouissent les justes en disant : « Gloire à Dieu dans les hauteurs des cieux! *Alleluia*[2] ! »

UN ANGE, aux bergers.

« Ne craignez point, car je viens vous annoncer une grande joie qui sera pour tout le peuple. C'est qu'aujourd'hui, dans la ville de David, vous est né un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur. Et voici le signe qui vous le fera reconnaître : Vous trouverez un enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche. »

[1] Saint Luc, ch. I, v. 39-55; *Mystère de la Nativité*, ibid.

[2] En faisant chanter par le chœur, chargé du récit, cette antienne du *Magnificat* des secondes vêpres de la fête de Noël au lieu des versets où saint Luc raconte le voyage à Bethléem, la naissance du Sauveur et l'appel fait aux bergers, nous suivons le manuscrit; et l'on sait d'ailleurs que, dans les mystères liturgiques les plus anciens, les textes de l'Évangile étaient assez souvent remplacés par des paroles de l'office divin.

UN CHŒUR D'ANGES.

« Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ! »

LES BERGERS.

« Allons jusqu'à Bethléem, et voyons ce qui est arrivé et ce que le Seigneur nous a montré [1]. »

Arrêtons-nous. Cette mise en scène, tirée textuellement des deux premiers chapitres de saint Luc, suffira sans doute pour faire comprendre celle du voyage des Mages à Jérusalem et à la crèche, de la fuite en Égypte et du massacre des Innocents. Qu'on se figure ces dialogues exécutés en latin par des chantres placés en différents endroits du chœur ou de la nef, habillés de façon à imiter quelque peu le costume des personnages dont ils chantaient les paroles, et changeant de place pour représenter les changements de lieu ; qu'on y ajoute, si l'on veut, une brillante étoile suspendue et promenée le long de l'église ; des anges apparaissant au jubé ou même à la voûte pour y entonner le *Gloria in excelsis ;* et l'on aura une idée assez complète de la forme primitive du drame liturgique dont nous allons voir l'amplification et le travestissement.

Devant l'église s'élevait un vaste échafaudage, divisé, selon toute apparence, en compartiments superposés ou contigus, afin de représenter les différents lieux où s'étaient accomplis les mystères qu'on allait jouer. Au début apparaissait saint Augustin assis, et ayant à sa droite les prophètes de l'Ancien Testament ; à sa gauche, le chef de la synagogue avec un cortége de juifs.

Isaïe se levait le premier et chantait, en prose latine rimée, sa prophétie sur l'enfantement d'une vierge. Daniel, se levant ensuite, chantait aussi la sienne. Après eux s'avançait la Sibylle, indiquant par son geste une étoile qu'elle voyait au ciel. Elle annonçait le futur avénement d'un Homme-Dieu, en chantant les vers sibyllins, qui furent si célèbres au moyen âge, et dont les

[1] Saint Luc, ch. II, v. 10-15.

premières lettres formaient cette anagramme : Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. Après la Sibylle se montrait Aaron, portant la verge miraculeuse qui avait fleuri dans le tabernacle au milieu des autres verges demeurées stériles. Il était précédé par un chœur célébrant cet emblème de la Vierge, dont Jésus-Christ devait être la fleur. Le prophète Balaam arrivait ensuite, monté sur son ânesse et chantant : « J'irai, j'irai maudire le peuple d'Israël. » Apparaissait un ange, une épée nue à la main, qui lui disait : « Prends garde de rien proférer de plus que ce que je te commanderai. » L'ânesse effrayée reculait, et, après la disparition de l'ange, le prophète chantait : « Une étoile sortira de Jacob, et un rejeton s'élèvera d'Israël. » *Orietur stella ex Jacob*, *et consurget virga de Israel*[1].

Pendant le chant de ces prophéties, dit le manuscrit, le chef de la synagogue, entouré des siens, faisait grand tapage, remuait la tête, s'agitait avec mille contorsions, frappait la terre du pied et même de son bâton, imitant un Juif de son mieux, et finissait par s'écrier avec indignation, en secouant l'un de ses compagnons :

« Dis-moi ce que prophétise cette muraille blanchie! Dis-moi ce qu'affirme cette pourriture de la vérité!

Dic mihi quid prædicat dealbatus paries!
Dic mihi quid asserat veritatis caries!

Il me paraît les entendre dire qu'une vierge enfantera sans cesser d'être vierge. Oh! qu'ils sont fous, à force de simplicité, ces hommes qui d'un bœuf font naître un chameau! »

O quanta simplicitas cogit hos desipere,
Qui de bove prædicant camelum descendere!

Ici se faisait entendre l'*évêque des enfants*, personnage que nous ferons bientôt connaître en parlant de la *fête des fous*. « Voilà, disait-il, de vains discours, d'étranges paroles, inspirées par la fureur et par la liberté du vice. Mais il nous reste à consulter saint Augustin dont l'avis terminera la dispute. »

[1] *Numer.*, c. XXIV, v. 17.

A l'instant donc les prophètes s'avançaient et demandaient justice à saint Augustin, qui sommait les Juifs de comparaître à son tribunal; et la discussion s'engageait. Le chef de la synagogue, soutenant que l'enfantement d'une vierge était contre nature et par conséquent absurde, accompagnait ses sophismes de hochements de tête et d'éclats de rire. Saint Augustin lui répondait avec calme et dignité; et, après une argumentation en règle, dans laquelle l'autorité d'Aristote n'était pas oubliée, les deux partis s'échauffaient dans une mêlée de clameurs. A droite, le chœur des prophètes criait : « C'est chose merveilleuse, *res miranda!* » A gauche, la synagogue criait avec son chef : « C'est chose inadmissible, *res neganda*! » Et le conflit allait croissant jusqu'à ce que les voix des Juifs fussent étouffées par celles des témoins du Christ, auxquels demeurait la victoire.

Ce témoignage rendu par les oracles des Juifs et des gentils à la vérité des mystères qu'on allait mettre en scène, quelque peu liturgique qu'en fût la forme, avait son fondement dans la liturgie elle-même. Toutes les antiennes de l'Avent sont pleines des prophéties annonçant la naissance du Sauveur; il était bien naturel d'en faire le prélude des représentations de Noël, en les mettant dans la bouche de ceux qui les avaient prononcées. Quant à l'idée d'une dispute entre les prophètes et la synagogue, devant saint Augustin, elle était évidemment venue d'un sermon attribué au grand évêque d'Hippone, dans lequel ce docteur de l'Église, argumentant contre les Juifs et les gentils, appelle tour à tour comme témoins de l'avénement du Messie, Isaïe, Jérémie, Daniel, David, Habacuc, Baruch, le vieillard Siméon, Zacharie et son épouse Élisabeth, saint Jean Baptiste, Virgile, Nabuchodonosor et les Sibylles[1].

[1] *Contra Judæos, Paganos et Arianos, sermo de symbolo; August. Opera*, t. VIII, appendice, p. 15-17. (Ed. Benedict.) Le R. P. Cahier, auquel nous devons cette raison du rôle donné à saint Augustin dans la dispute des prophètes et des juifs, a trouvé ce sermon mis en dialogue dans l'église de Salerne, même après le concile de Trente. (*Proprium Ecclesiæ Salernitanæ;* Neapoli, 1594, in-4, p. 75-79; Neapoli, 1696, in-8, p. 92-99.)

Le prologue achevé, la synagogue et son chef allaient se ranger au fond ou sur les côtés du théâtre, en attendant le moment où ils devaient reprendre la parole. Saint Augustin et le chœur des prophètes, dont le rôle était fini, disparaissaient ou bien demeuraient pour augmenter la pompe du spectacle par la variété des costumes; c'était au choix du directeur de la pièce. Dès que ce mouvement des acteurs avait rendu la scène libre, l'ange apparaissait à Marie s'occupant de son ménage[1]; puis Marie, sans avoir la peine, comme dans saint Luc, d'aller au pays des montagnes pour y faire sa visite à sainte Élisabeth, rencontrait inopinément sa vieille cousine, qui se trouvait là comme par hasard[2], la saluait et en était saluée. Son *Magnificat* chanté, elle se retirait, et ne tardait pas à revenir en montrant l'enfant Jésus nouvellement né. Saint Joseph était assis à ses pieds, honnêtement vêtu et ayant une longue barbe, suivant la recommandation faite, dans le manuscrit, à l'ordonnateur du spectacle.

Là finissait la première partie de la pièce. Elle était, comme on le voit, composée de trois scènes dont le dialogue reproduisait les paroles du texte sacré. C'est ici seulement que nous avons retrouvé la trace de l'origine liturgique de ce drame, qui, dans son ensemble, ne rappelait plus l'office divin que par le plain-chant et le fond même du sujet pris dans les Évangélistes. La seconde partie, qui commençait à l'apparition de l'étoile, ramenait le mystère au ton scolastique du prologue en débutant par une discussion astrologique.

Les trois Mages venant de trois coins du théâtre, les yeux fixés au ciel, se montraient du doigt le météore et raisonnaient sur sa signification. Le premier disait : « J'ai étudié le cours et la nature des astres et j'en ai calculé le nombre; mais, à l'aspect de celui-ci, me voilà stupéfait et obligé de reconnaître qu'on ne l'a vu dans aucun des siècles passés. Je sais quand arrivent les

[1] Angelus appareat Mariæ operanti muliebriter.

[2] Deinde Maria vadat casualiter, nihil cogitans de Elisabeth vetula, et salutet eam.

éclipses de la lune et du soleil ; quelle est l'influence de Mercure, compagnon de Vénus ; je sais, ô Mars ! à quel degré de ta course on te dit nuisible à la terre ; mais l'éclat de cette étoile met ma science à bout : j'ignore ce qu'elle présage. Cependant, après un examen plus attentif, je n'en puis conclure que la naissance d'un enfant auquel le monde entier va obéir. »

Le second répondait : « Quand je considère les planètes, ma raison découvre la vertu de chacune ; la puissance et la demeure de Mars, de Vénus, du Soleil, de Mercure, du clément Jupiter et du vieux Saturne ; mais pour celle que vous me montrez du doigt, je connais sa nature, sans voir clair dans son effet. Cependant écoutez ce que j'en pense : cet éclat qui fait pâlir celui des autres planètes m'indique la naissance d'un roi, le plus grand qui ait jamais été. »

Le troisième, après avoir soutenu que cet astre n'était ni une planète ni une étoile, mais une comète annonçant l'apparition d'un grand prince qui allait éclipser tous les maîtres du monde, concluait en disant qu'il fallait se laisser conduire par sa lumière et offrir des présents au roi nouveau-né. Ils se mettaient donc tous les trois en marche et arrivaient à la cour d'Hérode en chantant le texte de l'Evangile : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître? Nous avons vu son étoile dans l'Orient, et nous sommes venus pour l'adorer [1]. »

Comment les Mages arrivaient-ils à Jérusalem? Était-ce à pied, ou montés sur des chameaux ? Descendaient-ils d'un étage supérieur, représentant leur contrée orientale? L'Arabie et la Judée étaient-elles à quelques pas de distance, et séparées tout bonnement par un tapis ? Le manuscrit que nous traduisons n'en dit rien, et l'imagination de nos lecteurs peut se figurer là-dessus tout ce qu'elle voudra. La mise en scène des mystères du moyen âge variait suivant le goût et la richesse de ceux qui en faisaient les frais. Au quatorzième siècle et au quinzième, nous trouvons des

[1] Matth., c. II, v. 2.

spectacles dramatiques dont la hardiesse ne reculait devant aucune réalité, pas même devant l'introduction des chameaux sur la scène[1].

Passons légèrement sur l'entrevue d'Hérode et des trois Rois ; elle ressemble à celle que nous avons déjà vue au commencement de cet article, dans le mystère de l'*adoration des Mages*. Mêmes messagers et mêmes pourparlers insignifiants ; il n'y a de remarquable que le retour sur la scène du chef de la synagogue, resté muet depuis sa dispute avec les prophètes devant saint Augustin. Appelé par Hérode, il lui conseille de se servir des rois guidés par l'étoile pour découvrir le redoutable monarque qui vient de naître.

Au moment où les Mages sortaient de Jérusalem, avec l'ordre d'y revenir pour rendre compte de leurs recherches, la scène était transportée aux environs de Bethléem, où un ange annonçait la grande nouvelle. Les bergers se levaient pour aller voir et adorer le Sauveur, né dans une étable. Mais à peine avaient-ils fait quelques pas, qu'un diable venait leur dire à l'oreille : « Gens simples, ne croyez pas à de pareils contes !

Tu ne credas talibus pastorum simplicitas !

Il est par trop évident que la Divinité ne s'est pas ensevelie ainsi dans une crèche. »

Quod sic in præsepio sit sepulta Deitas.

Les bergers retournaient donc à leurs moutons. L'ange leur apparaissait de nouveau, et ils se remettaient en route. Mais le diable revenait, et ils reculaient encore. Ce jeu se répétait trois fois. Le *Gloria in excelsis*, entonné par une troupe d'esprits célestes, terminait leurs indécisions ; et ils allaient définitivement

[1] On trouvera de nombreux et curieux détails sur cette hardiesse et cette somptuosité des représentations dramatiques de nos pères dans le texte et les notes du R. P. Cahier, analysant les *actes de saint Thomas, mis en scène* au quinzième siècle. Voir la *Monographie de la cathédrale de Bourges,* p. 152 et suivantes.

à la Crèche, en chantant le texte de l'Évangile qui raconte leur histoire.

Cependant les rois d'Orient, partis de Jérusalem, arrivaient à la cité de David, guidés par l'étoile et disputant toujours savamment sur la nature des astres, comme a bien soin de l'indiquer la relation du mystère ; ils rencontraient les bergers qui revenaient de la Crèche[1], se faisaient remarquer par eux, entraient dans l'étable à leur tour, offraient leurs présents, puis allaient s'endormir à quelques pas de là, recevaient en songe l'ordre de ne pas revenir chez Hérode et regagnaient leur pays par un autre chemin. Cette mise en scène de l'adoration des Mages ne diffère de celle que nous avons déjà vue que par plus de brièveté. Nous aurions pu en dire autant de l'adoration des bergers, sans la petite comédie donnée par le diable qui leur brouille les idées.

La troisième partie de la pièce comprenait les fureurs d'Hérode trompé par les Mages, le massacre des Innocents, la fuite et le retour de la sainte Famille. Mais le copiste du treizième siècle, qui assurément ne songeait pas aux archéologues du dix-neuvième, l'a tellement croquée, qu'il est impossible de s'y reconnaître, à moins d'un long et fastidieux travail que nous ne voulons pas faire subir à nos lecteurs. Les écrivains du moyen âge, pour épargner leur parchemin et leur temps, se contentaient souvent d'indiquer des choses que tout le monde connaissait ; de là des lacunes et un désordre auxquels on ne peut remédier qu'en recourant à des rapprochements de textes et à des conjectures plus ou moins heureuses. Cet embarras se retrouve plus qu'ailleurs dans les mystères dramatiques qui furent travaillés sur un fonds d'idées communes, et dont les remaniements n'étaient

[1] Pour faire ainsi rencontrer les bergers et les Mages à la Crèche, il suffisait de faire paraître l'étoile en Orient avant la naissance du Messie, et cette supposition n'a rien de contraire au texte évangélique. Plusieurs interprètes y ont eu recours pour donner le temps aux Mages d'arriver à Bethléem peu après la naissance du Sauveur ; et les compositeurs de mystères s'en servaient pour donner plus d'intérêt à leurs représentations.

guère que des compilations. Il suffisait de transcrire les additions et les changements; la tradition suppléait le reste.

Contentons-nous donc, nous aussi, d'indiquer ce qu'il y a d'original dans la fin de ce mystère, sans nous mettre en peine des scènes qu'on retrouve dans toutes les représentations du même sujet, à la même époque, et que nous avons déjà vues dans le massacre des Innocents et dans les lamentations de leurs mères.

Au moment où la sainte Famille mettait le pied en Égypte, le roi de la contrée apparaissait dans le lieu qui figurait ses États. Il était entouré d'un magnifique et nombreux cortége, divisé en deux chœurs, l'un de jeunes gens, l'autre de philosophes. Le premier chœur entonnait une cantilène dont le rhythme bref, sautillant et joyeux, nous porte à croire qu'elle était chantée en dansant. En voici un couplet :

Tellus, ferens gramina,
Decoratur floribus;
Vestiuntur nemora
Frondosis arboribus.
Gaudet chorus juvenum,
Dum turba frequens avium
Garritu modulatur[1].

C'était un éloge du printemps, qui renouvelle la nature et invite au plaisir, et le refrain était toujours :

Gaudet chorus juvenum,
Dum turba frequens avium
Garritu modulatur.

A ce chœur folâtre et voluptueux succédait le chœur grave des philosophes, qui célébraient le *trivium* et le *quadrivium*, fameux dans les écoles du moyen âge. Le *trivium*, carrefour où aboutissaient trois voies, comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique, qui menaient à l'éloquence. Venait ensuite le *quadrivium* où se réunissaient l'astronomie, la géométrie, l'arithmé-

[1] La terre, produisant ses gazons, s'orne de fleurs; les bois se couvrent d'épais ombrages. Le chœur des jeunes gens se livre à la joie, tandis qu'un essaim nombreux d'oiseaux module ses gazouillements.

tique et la musique, quatre voies nouvelles conduisant à la sagesse, à laquelle, par conséquent, on n'arrivait qu'après avoir passé par sept chemins et avoir atteint sept degrés différents.

Le chœur des disciples de la sagesse chantait donc : « A la fontaine de la philosophie courez étancher votre soif, et buvez aux sept ruisseaux, d'une triple saveur, qui coulent de la même source, mais non par le même chemin. »

Ad fontem philosophiæ sitientes currite
Et saporis tripertiti septem rivos bibite,
Uno fonte procedentes, non eodem tramite.

Ils disaient ensuite que Pythagore avait fait couler cette source dans la physique; qu'après lui Socrate et Platon s'en étaient servis pour orner la morale; qu'Aristote l'avait alliée à la logique verbeuse :

Aristoteles loquaci desponsavit logicæ[1].

Les deux chœurs se réunissaient ensuite pour proclamer la pluralité des dieux et déclarer la folie des adorateurs d'un Dieu unique.

C'est alors qu'à l'extrémité du compartiment qui représentait l'Égypte, apparaissaient Marie et Joseph avec l'enfant Jésus. Le spectacle, qui s'agrandissait tout à coup, aurait pu avoir de la majesté, si la mise en scène du moyen âge avait eu la perfection de la nôtre. Mais nous savons que nos pères mettaient dans leurs représentations plus de naïveté que de vraisemblance, et nous en aurons la preuve dans la relation même que nous allons traduire.

« Qu'à l'arrivée de la sainte Famille toutes les idoles des Égyptiens tombent, et que leurs prêtres les relèvent à plusieurs reprises, en faisant fumer de l'encens devant elles et en chantant :

[1] Après ce chant des philosophes vient dans le manuscrit un chœur de Juifs captifs à Babylone, qui nous paraît emprunté à une autre représentation. Le copiste a de même ajouté, par manière d'appendice, une scène où le roi de Babylone et sa Cour rendent hommage au Christ et présagent la ruine de Jérusalem. C'est encore un fragment trop disparate pour que nous en tenions compte.

Honor Jovi cum Neptuno!
Pallas, Venus, Vesta, Juno
Miræ sunt clementiæ;
Mars, Apollo, Pluto, Phœbus
Dant salutem læsis rebus
Insitæ potentiæ[1].

« Et, parce que les prêtres feront des efforts inutiles pour maintenir debout leurs idoles, continue la relation, qu'un d'eux aille trouver le roi en chantant :

Audi, rex Ægyptiorum :
Lapsa virtus idolorum, etc.

Et le roi leur répondra en faisant un geste d'étonnement : J'en veux savoir la raison et le moyen d'apaiser nos dieux; qu'on appelle donc les sages. — Qu'alors un écuyer les amène en présence du roi, et qu'ils lui disent : Notre avis est qu'il faut honorer les dieux; qu'il faut réparer leurs autels, leurs temples, leurs trépieds, leurs bois sacrés; qu'il faut faire brûler devant eux l'encens, la résine odorante, le baume, la myrrhe, et même offrir du sang humain aux immortels. »

Nostrum est consilium deos honorare;
Aras, templa, tripodes, lucos innovare;
Thus, storacem, balsamum, stacten concremare,
Et humanum sanguinem superis libare.

« Alors le roi s'avancera vers ses idoles, qui auront été relevées, fera des libations en leur honneur et retournera à sa place. Mais les idoles tomberont de nouveau; et, à cette nouvelle, le roi fera rappeler les sages et leur dira : Déclarez-nous ce que présage à l'Égypte ce sinistre événement, qui tient vraiment du prodige. — Et les sages lui répondront : C'est en la présence du Roi des rois, du Dieu des Hébreux, du Dieu des dieux, surpassant tout par sa puissance et sa gloire, que, comme des morts, nos dieux sont tombés. »

[1] Honneur à Jupiter et à Neptune! Pallas, Vénus, Vesta, Junon, sont d'une admirable clémence; Mars, Apollon, Pluton, Phœbus, remédient à tous les maux par la puissance qui est en eux.

« Alors le roi chantera : Voilà qu'un nouveau Dieu arrive avec sa mère; que l'Égypte l'adore!

Ecce, novum cum matre Deum veneretur Ægyptus!

« Qu'à l'instant toutes les idoles soient jetées au rebut; c'est la fin de la représentation du roi d'Égypte[1]. »

Cela dit, le manuscrit, au lieu de ramener en Judée Marie, Joseph et Jésus, comme l'exigeait le dénoûment du mystère, passe brusquement à la Cour du roi de Babylone, qui finit par tomber à son tour aux pieds du Messie[2]. Cependant un mot intercalé dans la mise en scène nous fait voir que le retour de la sainte Famille n'était pas omis; car, à son départ pour l'Égypte, il est dit qu'Hérode, rongé par les vers, sortira de son trône pour figurer son trépas, sera joyeusement emporté par les diables, et que sa couronne sera mise sur la tête d'Archelaüs, son fils, qui prendra sa place[3].

Voilà la représentation liturgique des mystères transformée par l'École, qui lui prêta son langage; le peuple aussi lui fera parler le sien. Revenons à la dispute des prophètes, que l'on varia de cent façons différentes; et nous en verrons sortir tout naturellement la plus indécente des bouffonneries dramatiques du moyen âge.

A Rouen, aux fêtes de Noël, après tierce et immédiatement avant la messe, la porte du cloître des chanoines s'ouvrait, et l'on voyait arriver une procession guidée par deux clercs qui dialoguaient avec le chœur, en chantant des versets tirés de l'office du jour : c'était la procession des prophètes. En tête apparaissait Moïse avec ses deux cornes lumineuses; il tenait d'une main les tables de la loi ouvertes, et de l'autre la verge fameuse dont il s'était servi pour opérer ses prodiges. Après le législateur des Hébreux s'avançait Aaron, vêtu en grand prêtre, ayant une mitre et portant sa verge qui avait fleuri dans le tabernacle. Venaient

[1] Hic est finis regis Ægypti.
[2] Ci-dessus, p. 56, note 1.
[3] *Origines latines du théâtre moderne,* par Edel. du Méril, p. 206.

ensuite Isaïe, le front couvert d'un bandeau de pourpre, indice de sa naissance royale; Jérémie, en habits sacerdotaux; Daniel, figuré par un jeune homme en tunique verte; Habacuc, vieillard boiteux, portant une besace pleine de racines et de longues palmes, comme pour frapper les nations, dit le vieux cérémonial de la fête; il mangeait, sans doute en mémoire du repas, préparé pour ses moissonneurs, qu'il porta à Daniel dans la fosse aux lions. Balaam le suivait, monté sur son ânesse et armé d'éperons vigoureux. Puis arrivaient David, en habits royaux; Amos, vieillard à longue barbe, portant un épi à la main [1]; Joël, Abdias et les autres petits prophètes diversement costumés, et ayant aussi sans doute des épis, emblème de la doctrine contenue dans leurs livres [2]. Après les prophètes de l'Ancien Testament paraissaient ceux du Nouveau, Zacharie et Élisabeth, son épouse; saint Jean-Baptiste et le vieillard Siméon. La marche était fermée par Virgile, beau jeune homme richement vêtu; par le roi Nabuchodonosor, accompagné de ses écuyers et des trois enfants hébreux; et enfin par la Sibylle, couronne en tête.

Arrivée par la nef au milieu de l'église, la procession s'arrêtait près d'un monceau d'étoupe, qui devait être allumé au moment où le roi de Babylone ordonnerait à ses écuyers d'y jeter Ananias, Azarias, et Misaël. Un chantre, après avoir invité tous les peuples

[1] Le manuscrit transcrit par du Cange dans son *Glossaire*, au mot *Festum asinorum*, fait venir Amos immédiatement après Moïse, sans doute par une négligence de copiste. Nous avons cru devoir le remettre à sa place, parmi les petits prophètes.

[2] L'Ancien Testament et le Nouveau étaient comparés à deux meules broyant le froment de la doctrine de Jésus-Christ. Le moyen âge représentait saint Paul faisant tourner un moulin, et les prophètes y versant le grain, qui se convertissait en farine pour la nourriture des âmes. De là les quatre vers, cités par l'abbé Suger, pour expliquer un des vitraux de Saint-Denis :

Tollis, agendo molam, de furfure, Paule, farinam
Mosaïcæ legis intima nota facis.
Fit de tot granis verus sine furfure panis,
Perpetuusque cibus noster et angelicus.

Voyez les *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, par les PP. Ch. Cahier et Arth. Martin, t. I, *Chapiteau du moulin*, p. 150 et suiv.

à se réjouir au jour où Dieu naissait de la maison de David, se tournait vers six personnages vêtus en Juifs, et ordonnait à la nation incrédule, qui nie le Verbe de Dieu, d'entendre successivement les prophètes de sa loi rendant témoignage au Messie :

O Judæi,
Verbum Dei
Qui negatis,
Hominem vestræ legis,
Testem regis,
Audite per ordinem.

Puis, il s'adressait à un autre groupe figurant les gentils, qui ne veulent pas croire à l'enfantement de la Vierge, et il les exhortait à dissiper leurs ténèbres par les enseignements de leurs propres oracles :

Et vos, gentes
Non credentes
Peperisse Virginem,
Vestræ gentis
Documentis
Pellite caliginem[1].

Ensuite les prophètes, successivement interpellés par des coryphées, sortaient l'un après l'autre des rangs de la procession, et chantaient leurs prédictions relatives à l'avénement du Messie. Balaam, quand venait son tour, faisait cabrer sa monture en tirant la bride et en éperonnant à outrance; et puis, à la grande joie de l'assistance, un chantre, se glissant sans doute sous le tapis qui couvrait la bête, la faisait parler conformément à l'histoire.

Ce rôle grotesque, une fois trouvé, était trop populaire pour qu'on en restât là. Il reparut aux représentations du voyage de la sainte Famille se rendant à Bethléem, et de la fuite en Égypte. L'âne sur lequel était assise une jeune fille représentant la Sainte Vierge, après avoir traversé les rues, au milieu des acclamations,

[1] Voir le *Théâtre français au moyen âge*, par MM. L. J. N. Monmerqué et Francisque Michel, p. 6-9; et les *Origines latines du théâtre moderne*, par M. Édel. du Méril, p. 179-187.

finit par pénétrer jusque dans le sanctuaire, où des *hihan* se mêlèrent, dit-on, aux *alleluia*. Il paraît même qu'on chanta en son honneur une ridicule prose, dont voici la première strophe et la dernière, pendant laquelle on fléchissait le genou, s'il faut en croire le manuscrit qui la rapporte :

Orientis partibus,
Adventavit asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus.
Hez, Sire Asnes, car chantez;
Belle bouche rechignez;
Vous aurez du foin assez
Et de l'avoine à plantez[1]...

Amen dicas, asine,
Jam satur de gramine!
Amen, amen itera,
Aspernare vetera!
Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx Sire Asnes, car allez;
Belle bouche car chantez[2].

Tels sont, en deux mots, le commencement et les abus de cette *Fête de l'âne* dont le moyen âge s'amusa beaucoup trop, puisqu'il la poussa jusqu'à des indécences sacriléges. La *Fête des fous*, appelée aussi la *Fête des sous-diacres*, c'est-à-dire des diacres sous, suivant l'étymologie adoptée par du Cange[3], eut une origine aussi simple et des transformations non moins scandaleuses. En effet, quoi de plus naturel que de faire les honneurs du chœur aux jeunes clercs, le jour des Saints-Innocents? Ils y parurent en chapes, ils y prirent la place des chanoines, et chantèrent l'office divin, ayant un abbé ou même un évêque de leur âge, choisi parmi eux, et appelé l'*évêque des enfants*. Mais le clergé adolescent, maître ce jour-là des stalles, du trône épiscopal et du jubé, gagna peu à peu du terrain, s'empara quelquefois de l'autel même;

[1] En abondance.
[2] Du Cange, déjà cité.
[3] *Glossaire,* au mot *Kalendæ, seu Festum Kalendarum.*

et, mêlé au peuple qui le soutenait, continua dans le sanctuaire des orgies commencées dans le cabaret. N'en citons qu'un exemple, qui nous expliquera la mêlée des clameurs par laquelle nous avons vu se terminer la dispute des prophètes et des Juifs, dans le prologue du *Mystère de la Nativité du Christ.*

Quand la fête naïve des enfants eut dégénéré en celle des fous, l'abbé ou l'évêque élu pour la présider était porté triomphalement par les rues, sur les épaules de son grotesque clergé, jusqu'à la maison choisie pour la cérémonie de son intronisation. Il y était attendu par une foule de buveurs, qui le recevaient le verre en main. Quand il avait bu et pris place sur son siége, préparé et orné d'avance, il partageait son monde en deux chœurs et entonnait un chant baroque, incohérent, que l'assistance poursuivait avec frénésie. On criait d'un côté : *Héros!* de l'autre : *Nolic Nolierno!* Le premier chœur reprenait : *Ad fons sancti Bacon!* Le second chœur répondait : *Kyrie eleison!* Et les mêmes mots cent fois répétés, hurlés, se croisaient, se heurtaient dans une mêlée de clameurs accompagnées d'éclats de rire, de sifflements, de gestes moqueurs ; et les voix rivales allaient s'échauffant, grossissant, s'opiniâtrant jusqu'à ce que l'un des deux chœurs, perdant haleine, eût renoncé au combat. Cette lutte bachique achevée, l'élu sortait suivi de son bruyant cortége, qui obligeait tous les passants à le saluer ; et, lorsqu'il avait le titre d'évêque, il se rendait à la maison épiscopale, y donnait sa bénédiction à la ville par une fenêtre, et se rendait ensuite à l'église, où il distribuait au peuple ses indulgences, qui consistaient en maladie de foie, en gale au menton et en rages de dents[1].

Ces désordres scandaleux, qu'on a peine à comprendre aujourd'hui, s'expliquent tout naturellement quand on les rapproche des circonstances qui les déterminèrent. La même époque de l'année ramenait les joies douces et saintes des fêtes de Noël et les criminels ébats des saturnales de décembre et des calen-

[1] Du Cange, déjà cité.

des de janvier. L'Eglise, qui n'avait pas pu détruire par ses anathèmes ces folies du paganisme, dont notre carnaval est un reste, essaya d'en détourner les fidèles par la popularité de ses fêtes; et elle donna, en effet, tant d'intérêt à ses offices et à ses cérémonies, que nos bons aïeux, qui aimaient aussi à s'amuser, remplissaient les cathédrales désertées par leurs fils. Mais elle ne réussit pas à faire disparaître les mascarades qui couraient les rues; et la licence pénétra peu à peu dans les spectacles religieux à la suite des Innocents et de l'âne de Balaam. C'est, en effet, aux fêtes de Noël que nous paraît commencer l'altération des mystères dramatiques. Il est certain du moins que c'est là qu'ils tombèrent le plus bas.

Ajoutons, pour expliquer la facilité avec laquelle le désordre arriva jusqu'au pied des autels, que le Saint Sacrement n'était pas dans le tabernacle aussi habituellement que de nos jours; et que le peuple, en conséquence, avait dans ses basiliques une liberté que la présence du Saint des saints lui interdit aujourd'hui[1].

L'Église, ainsi dépassée par le peuple, fut obligée de tourner contre les fêtes de l'*âne* et des *fous* les anathèmes qu'elle avait lancés contre les travestissements et les orgies que le paganisme nous avait légués. Dès 1198, un légat du Saint-Siége les interdit à Notre-Dame de Paris. A partir de cette époque, nous voyons les évêques de France réunir leurs efforts pour les supprimer, sans pouvoir en venir à bout avant la fin du quinzième siècle [2].

Dans un troisième article, comparant les origines de la tragédie ancienne et de la tragédie moderne, nous exposerons brièvement les influences du Christianisme sur les passions dramatiques : ce sera la conclusion philosophique de cette étude littéraire.

[1] *Monographie de la cathédrale de Bourges*, p. 155, note 1.
[2] Du Cange, *Glossaire*, au mot *Kalendæ*.

Arsène Cahour.

OSBERT DE CLARE ET L'ABBÉ ANSELME

INSTITUTEURS DE LA FÊTE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION DE LA SAINTE VIERGE DANS L'ÉGLISE LATINE.

En 1846, parut chez Vandale à Bruxelles, et chez Vatt à Londres, un volume de 236 pages, portant ce titre : *Epistolæ Herberti de Losinga, primi episcopi Norwicensis, Osberti de Clara et Elmeri, prioris Cantuariensis, nunc primum e codicibus mss. editæ a Roberto Anstruther.*

D'après un usage anglais très-regrettable, il n'en a été tiré que deux cents exemplaires. Aussi cette publication, d'ailleurs si intéressante, est-elle encore comme non avenue sur le continent. En Angleterre même, il faut qu'elle soit restée lettre close pour les catholiques ; autrement, comment s'expliquer que, lors de la définition du dogme de l'Immaculée Conception, personne n'ait songé aux remarquables détails qu'elle renferme sur l'institution de la fête par laquelle nous honorons cette prérogative de la mère de Dieu ? Ce sont principalement ces détails que l'on trouve là, et là seulement, qui nous engagent à tirer ce livre de son obscurité. Nous ne croyons pas cependant devoir nous restreindre à ce seul objet ; il nous paraît préférable d'esquisser largement, à l'aide des documents que nous fournit M. Anstruther, la biographie d'Osbert de Clare et de son ami, l'abbé Anselme, les deux hommes qui contribuèrent le plus à introduire dans le patriar-

cat latin cette belle dévotion, depuis longtemps déjà florissante chez les Grecs. Leur existence à tous les deux s'écoula en grande partie dans le cloître; ils n'en furent pas moins mêlés aux principaux événements de l'époque si agitée où ils vécurent, et le rôle qu'ils y jouèrent ne fut pas sans importance. C'est pourquoi il nous arrivera assez souvent, dans le cours de cette modeste étude, de passer de l'histoire monastique à la grande histoire, et ainsi nous aurons l'occasion d'éclairer en plus d'un point le tableau de la vie politique et religieuse de l'Angleterre au douzième siècle.

I

LIEU DE NAISSANCE, FAMILLE ET ÉDUCATION D'OSBERT.

Dans la préface en anglais dont M. Anstruther a fait précéder son triple recueil de lettres, il ne donne de renseignements biographiques et littéraires que sur un seul des trois auteurs qu'il publie, savoir, Herbert de Losinga, et il laisse dans l'ombre Osbert de Clare et Ealmer de Cantorbéry, au sujet desquels il dit seulement : « Grâce à la bonté de mon révérend et savant ami le docteur J. Allen Giles, dont les recherches sont bien connues et dont la Vie du vénérable Bède suffirait pour assurer la réputation, je suis en état de publier les lettres d'Osbert de Clare et d'Ealmer de Cantorbéry. Quoique tous mes efforts pour jeter quelque jour sur ces auteurs aient été stériles, j'ai la confiance que leurs lettres ne seront pas dépourvues de tout intérêt. »

Cette plainte de M. Anstruther sur l'inutilité de ses efforts a droit de nous surprendre; car Ealmer et Osbert sont loin d'être inconnus. On peut trouver sur Ealmer des notices dans Bale, Pits, Tanner, etc., qui l'appellent *Edmerus*, *Elmerus* et *Ailmerus*. Il nous suffira de dire qu'il fut prieur de l'église du Christ de Can-

torbéry depuis 1128[1] jusqu'à 1137 : Bale dit à tort qu'il occupa cette charge l'espace de dix-huit ans.

Osbert de Clare, dont nous devons parler plus au long, a aussi trouvé place dans les bibliographies anglaises et dans les bibliothèques ecclésiastiques. Boston de Saint-Edmund's Bury, écrivain du quinzième siècle[2], Bale[3], Leland[4], Tanner[5], Fabricius[6], dom François[7], dom Ceillier[8] et d'autres[9], ont donné sur lui des notices qui, tout incomplètes qu'elles sont, ne laissent pas cependant de le faire connaître. Il naquit à Clare[10], comme lui-même le rappelle souvent ; non-seulement dans les salutations qui précèdent ses lettres, il se nomme presque partout *Osbertus de Clara*, mais dans la dixième lettre, adressée à Hugues, abbé de Saint-Pancrace, il se désigne par ces mots : *Frater Osbertus, municipio quod Clara dicitur oriundus ;* et dans la trente-quatrième, il se qualifie de *municipii Clarensis indigena.* — Il existe en Angleterre plusieurs paroisses ou petites villes qui portent le nom de Clare. La patrie d'Osbert fut Clare dans le Suffolk sur la Stour, rivière qui sépare ce comté de celui d'Essex. Vers le milieu du onzième siècle, un comte, nommé Éluric ou Alfric, bâtit dans le château de Clare une église sous le vocable de saint Jean-Baptiste et la confia à sept chanoines séculiers. Mais, en 1090, Gilbert de Clare fit de cet établissement religieux un prieuré de l'abbaye du Bec, en Normandie, et en 1124, son fils Richard le transféra à

[1] Wharton, *Anglia sacra*, t. I, p. 137.

[2] Ap. Tannerum, præf., p. xxxv, edit. de Dilkins.

[3] *Scriptorum Britanniæ centuria* II, num. 75, t. I, p. 188 et 189.

[4] Cité par Tanner.

[5] *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, p. 564.

[6] *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. V, p. 179, edit. de Mansi.

[7] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 356.

[8] *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XXII, p. 302.

[9] Vossius, *de Historicis latinis*, p. 409, et Oudin, *Script. eccles.*, t. II, col. 1121.

[10] Et non à *Clarence*, comme le dit dom François.

Stoke, petit village situé à quelques milles de Clare vers l'ouest[1]. Par suite de cette translation, l'établissement prit le nom vulgaire de Stoke-Clare[2]. Quoique ce prieuré eût été de nouveau transformé, vers le milieu du quinzième siècle, en chapitre séculier, il était cependant plus connu des écrivains ecclésiastiques que le village de Clare. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient confondu l'un avec l'autre et que, par suite de cette confusion, ils aient appelé notre Osbert, *Osbertus de Stoke* ou de *Stoke-Clare*[3].

Osbert était proche parent d'Athelwold, d'abord prieur de Saint-Oswald de Nostell, et ensuite prêmier prieur et premier évêque de Carlisle[4]. C'est dans sa XVIe lettre qu'il se dit le parent d'Athelwold; et pour l'intéresser à son sort, il en appelle à leur commune origine; mais malheureusement l'extraction d'Athelwold n'est pas plus connue que celle d'Osbert. Henri, moine et prêtre de l'abbaye de Westminster, auquel est adressée la XIXe lettre d'Osbert, était également son parent[5]. Un abbé ou prieur, auquel il écrivit sa XXVIe lettre, était aussi de sa famille[6]. Il avait, en outre, deux nièces religieuses, Cécile et Marguerite, auxquelles ses lettres XXIXe et XXXe sont écrites. Enfin, un moine cistercien, désigné, dans la lettre XXXVIIe, sous le nom de neveu de Robert, fils de Noël, lui était aussi attaché par les liens du sang[7]. Il semble évident par là que si Osbert n'a pas été

[1] Voyez *Monasticum anglicanum novum*, t. VI, p. 1052 et 1053, et t. VII, p. 1415; Gough, dans Camden, *Britannia*, t. II, p. 83; Carlisle, *Topographical dictionary of England*, V. *Clare* et *Stoke*.

[2] Voyez le titre de la bulle du pape Martin V, dans le *Monasticum anglicanum*, t. VI, p. 1415.

[3] On lit dans Tanner : *Osbertus, Stochæ Claranæ alumnus*, et dans les notes : *Osbertus de Stoke Claranæ urbis alumnus*. Ms. Lel. : *Clarentius vel de Stokeclare dictus ab oppido natalitio in agro Suffolciensi*. Dom Ceillier l'appelle *Osbert de Stokeclare*.

[4] Godwini, *de Præsulibus Angliæ commentarius*, part. II, p. 143 et suiv. *Monasticum anglicanum*, t. VI, p. 91, 141 et suiv.

[5] *Quum te scirem de genere meo traxisse carnis originem, et sanguinis propinquitate vicinum*, etc.

[6] *Cujus tibi germanus sanguis et mihi amicitiæ concinnat vetustatem.*

[7] *Pro amore consanguineo... qui sibi consanguinitate conjuncti sunt.*

de grande maison, il a appartenu à une famille dans laquelle la piété était en honneur.

Il paraît avoir été consacré à Dieu dès l'enfance et élevé dans un monastère[1]. Si les indices dont nous parlerons en leur lieu ne nous induisent point en erreur, il fit l'apprentissage de la vie religieuse dans le prieuré de Wenlock, ordre de Cluny, dans le Shropshire. Son instruction fut très-soignée. Non-seulement il lisait les saintes Écritures, qu'il serait du reste difficile aux moines d'ignorer complétement, puisqu'elles composent presque seules l'office divin, mais encore, comme on le voit par ses lettres, il avait entre les mains quelques écrits de saint Ambroise, le catalogue des hommes illustres de saint Jérôme, et les épitres de saint Grégoire le Grand. Les auteurs profanes lui étaient également familiers. Il cite le traité de Cicéron *de Amicitia*, et les poésies de Virgile, d'Horace et d'Ovide. Il connaissait les *Annales romaines*, terme par lequel il désigne ou les décades de Tite-Live ou quelque abrégé de l'histoire romaine. Sénèque était son auteur favori ; Platon, Boëce, Symmaque, ne lui étaient pas étrangers.

Les lettres conservèrent toujours pour lui tout leur attrait. Pendant l'exil qu'il subit vers l'an 1133, et dont nous parlerons plus loin, la lecture des philosophes fut sa consolation, comme il le dit lui-même dans sa XXVIe lettre[2]. Ne trouvant pas alors dans le lieu de sa résidence les livres qu'il désirait, il eut recours à un savant ami[3]. Vers la fin de sa vie, contraint par la pauvreté de se livrer à la culture des champs, dans le prieuré de Lewes dont il avait été pourvu, il oppose ce nouveau genre d'occupations à ses anciennes études : « Voilà, écrit-il (XXXIIIe lettre, à Geoffroi,

[1] Dans la salutation par laquelle il commence sa dixième lettre, il veut indiquer en peu de mots toute sa vie. Il la réduit à trois termes, dont sa naissance et l'exil dans lequel il vivait alors sont les extrêmes, le milieu ou tout le reste de sa vie est décrit par ces mots : *Altus sacrarum ædium liminibus.*

[2] *Unam mihi consolationem et solam matrem philosophiam adhibui.*

[3] Lettre XXIV. *Libros prælerea tibi optime conservatos, quos gratuita præstitos gratia ex tua nobilitate delegatos accepimus.*

« abbé de Saint-Alban[1]), voilà que moi, qui, par désir de « m'avancer dans les sciences sacrées, avais coutume de donner « mon temps à l'étude, je dois renoncer maintenant à cette « douce habitude. Devenu le chef et l'hôte d'une nouvelle maison, « je consacre mes loisirs à labourer les champs. »

Ses rares connaissances, fruit d'un travail assidu, lui concilièrent l'estime des évêques, de tout ce que l'Angleterre avait de plus grand, et des rois eux-mêmes. Tout le monde lui portait tant d'intérêt, que, dans sa lettre XXXIe, il allait jusqu'à dire à un membre de la famille royale[2] : « Si vous me protégez, ce sera « pour vous un honneur et une gloire, et toute l'église d'Angle- « terre vous vénérera davantage à cause de moi. »

Avec beaucoup de lecture, il était loin cependant d'avoir un goût pur. En général, son style est guindé, il abuse quelquefois outre mesure de sa science mythologipue ; et même lorsqu'un sentiment vrai l'émeut, il gâte tout par son manque de naturel.

Dans ses lettres, il se montre constamment pieux, patient, disposé à supporter chrétiennement les injustices de ses ennemis. Chassé du monastère de Westminster, envoyé en exil au delà des mers, il écrit, dans sa lettre XIXe, au principal auteur de ses maux[3] : « Je désire marcher sur les traces et avoir une part jour- « nalière aux souffrances de Celui à la chair et au sang duquel je « participe. Je me rends la vie agréable en n'ayant d'elle aucun « souci. Je suis prêt à mourir pour Jésus-Christ et en Jésus- « Christ, pour l'amour de qui j'ai résolu de pratiquer toujours la « vertu. »

[1] *Novæ cultor mansionis et hospes exercendis jujeribus otium præbeo, qui litteris vocare consuevi, studii cœlestis deditus incremento.*

[2] *Si me venerationi habueris, honor tuus erit et gloria; et te magis propter me tota venerabitur Anglorum ecclesia.*

[3] *Illius enim vestigiis inhærere cupio et passionibus quotidie communicare cujus communico carni et sanguini... Ego mihi jucundam vitam facio, omnem pro illa sollicitudinem deponendo, non quod præsto non sim pro Christo et in Christo mori, cui semper decrevi honesta vita vivere.*

Il laisse souvent éclater sa dévotion envers les saints, dont aucun n'a plus de part à ses hommages que saint Anselme. Sa IX[e] lettre, la première de toutes dans l'ordre chronologique, se rapporte à la mort du saint archevêque de Cantorbéry, arrivée, comme on sait, le 21 avril 1109. « Son nom, y est-il dit, sera « vénéré durant des siècles par toutes les nations de l'univers. « Toute l'Église latine et toute l'Église grecque accueillent ce « grand homme comme leur seigneur et leur père, le saluent et « le reconnaissent pour leur docteur dans son traité sur la pro- « cession du Saint-Esprit. Sa mort nous plonge dans le deuil. »

II

ANSELME, NEVEU DE SAINT ANSELME, ABBÉ DE SAINT-SABBAS, A ROME.— SES DEUX LÉGATIONS EN ANGLETERRE. — IL DEVIENT ABBÉ DE SAINT-EDMOND. NOUVEAU VOYAGE A ROME. — SES RELATIONS AVEC OSBERT.

Peut-être cette vive affection d'Osbert pour saint Anselme fut-elle le fondement de la tendre amitié qui exista, durant de longues années, entre lui et le neveu du saint prélat, qui s'appelait aussi Anselme. Ce dernier, fils de la sœur du saint, selon les *Annales bénédictines*[1], naquit en Italie comme son oncle, qui était originaire d'Aoste, en Piémont. Il vint, suivant dom Rivet[2], se mettre dans le monastère du Bec, sous la discipline de son parent. Son arrivée dans l'ouest de l'Europe serait donc antérieure à l'année 1093, pendant laquelle l'abbé du Bec fut promu au siége de Cantorbéry. Nous regrettons de ne trouver rien de tout cela dans Eadmer et dans Orderic Vital, auxquels dom Rivet nous renvoie. A-t-il eu d'autres sources sous la main? Nous l'ignorons. Il promet, en cet endroit, un article détaillé sur Anselme le neveu, ancien

[1] *Annales Benedictini*, lib. LXXII, num. 102, t. V, p. 571. Mabillon s'appuie probablement sur le mot *avunculus*, dont se sert Eadmer.

[2] *Histoire littéraire de France*, t. IX, p. 416.

moine du Bec, « qui a mérité par ses écrits d'être compté au nombre des auteurs ecclésiastiques. » Mais ni lui ni ses successeurs n'ont accompli cette promesse. Dom Rivet n'aurait-il pas confondu Anselme le neveu avec Flave Anselme, moine du Bec, auteur d'une vie de saint Bérenger, moine de Saint-Papoul[1] ? Cette vie est dédiée à Raimond, abbé de Saint-Papoul depuis l'an 1068 jusques et au delà de l'an 1093[2]. Les deux Anselme furent donc plus ou moins contemporains, ce qui expliquerait, sans la justifier, l'erreur de dom Rivet.

Au moins est-il certain qu'Anselme le neveu vint en Angleterre durant la vie de son saint oncle, et y fit un long séjour. Eadmer[3] le dit expressément, et il ajoute : « Son extrême douceur le fit aimer « chez nous à l'égal d'un compatriote. »

Quelles circonstances le rappelèrent en Italie? c'est ce que nous ne voyons nulle part ; mais nous savons par Eadmer que, devenu l'ami du bienheureux pape Pascal II, il fut nommé par lui abbé du couvent de Saint-Sabbas, à Rome[4]. Par où l'on voit que ce monastère, fondé au sixième siècle pour deux cents moines grecs acémètes[5], et longtemps connu sous le nom de *Cella nova* ou *novella*, était, dès le commencement du douzième siècle, habité par des Latins. En 1145, le pape Lucius II, voulant y faire refleurir la discipline, y établit des moines de Cluny. Plus tard des Cisterciens l'occupèrent. Mais, vers la fin du seizième siècle, Grégoire XIII, le voyant abandonné de nouveau, le réunit au Col-

[1] Voyez *Acta SS.* au 26 mai, p. 447, et *Acta SS. ord. S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, p. 773.

[2] *Historia novorum*, lib. V, dans Migne, *Patrologia*, t. CLIX, col. 492. *Qui in diebus avunculi sui plurimo tempore in Anglia degens pro mansuetudine sua ab indigenis terræ quasi unus eorum diligebatur.*

[3] *Gallia. Christ.*, t. XIII, col. 299.

[4] Ibid., p. cit., et *Registrum sacristæ* (de Saint-Edmund's Bury), dans le *Monasticum anglicanum*, t. III, p. 103, note 9.

[5] C'est-à-dire qu'ils n'étaient jamais couchés en même temps, mais qu'ils se relevaient successivement pour que le chant des divins offices ne fût jamais interrompu.

lége Germanique, qui le compte encore parmi ses dépendances[1]. On y vénère le scapulaire du saint patron, dont la fête se célèbre le 5 décembre[2].

C'est à cette qualité d'ancien abbé de Saint-Sabbas qu'Osbert fait allusion dans la salutation de sa VIIIe lettre, où il appelle Anselme *fils utérin de l'Église romaine* par la grâce de Dieu[3].

Anselme occupait ce poste, lorsque, vers la fin de l'année 1114, les mandataires de Raoul ou Ralph, transféré sans l'autorisation du Pape du siége de Rochester à celui de Cantorbéry, arrivèrent à Rome chargés de demander à Pascal II le pallium pour le nouveau métropolitain.

Il est hors de doute que l'élection de Ralph était irrégulière. On n'aurait pas dû l'élire, encore moins était-il permis de l'introniser; on pouvait seulement solliciter sa translation. En outre, le nouvel élu avait passé toutes les bornes, en agissant, avant sa confirmation, en qualité d'archevêque de Cantorbéry. Il était tout naturel que ses envoyés ne reçussent pas du pape Pascal un accueil favorable. Alors, ne sachant de quel côté se tourner, ils furent heureux de trouver à Rome l'abbé Anselme. Celui-ci s'intéressa vivement à leur affaire et sut si bien gagner le Pape et ses conseillers, que le pallium fut promis. Nous verrons bientôt que le pontife espérait, par cette concession, aplanir les voies à des arrangements d'une haute importance. Les envoyés de Ralph ne devaient pas porter eux-mêmes le pallium; ils furent seulement chargés d'une lettre adressée aux moines de l'église cathédrale de Cantorbéry, pour leur annoncer que l'élection de Ralph, quoique irrégulière, était confirmée, et que bientôt arriverait un légat du Saint-Siége investi des pouvoirs nécessaires pour rétablir l'ordre. La députation quitta Rome vers le 18 février 1115, date de cette lettre.

[1] Voyez Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, t. XIII, p. 24 et 25.

[2] Voyez Varsi, *Roma moderna*, t. III, p. 911.

[3] *Dei gratia sanctæ romanæ Ecclesiæ filio uterino.*

Anselme fut choisi pour porter le pallium. A son départ, fixé au commencement d'avril de la même année, le Pape lui remit pour le roi Henri une lettre où il se plaignait de la conduite de ce prince, qui, non content de vouloir que les brefs et les légats du Saint-Siége ne fussent admis en Angleterre que sous son bon plaisir, interdisait encore tout appel à Rome. Il établissait ensuite son droit et sur les prérogatives du Saint-Siége et sur l'histoire. Il finissait en nommant l'abbé Anselme aux fonctions de légat, le chargeant d'une manière spéciale de recueillir intégralement le *romescot* ou denier de saint Pierre, dont Rome ne recevait pas même la moitié.

Arrivé le 27 juin à Cantorbéry, où il fut reçu avec beaucoup de pompe et d'éclat, Anselme remit à Ralph de la manière la plus solennelle le pallium, enfermé dans un coffret d'argent, en signe de l'union et de la dépendance de la province ecclésiastique d'Angleterre à l'égard de Rome.

Il paraît que le bienheureux Pascal n'avait pas écrit tout à fait en vain au monarque anglais : « Quelle perte d'honneur, de « richesses, de dignité aurez-vous à craindre, lorsque, dans votre « royaume, sera rendu à saint Pierre le respect qui lui est dû ? » Henri prit les mesures nécessaires pour que le légat pût exercer ses fonctions, et il ordonna à tous les Évêques et à tous les grands du royaume de se trouver le 16 septembre prochain à son palais de Westminster. A la suite de ce commandement royal, le bruit courut d'abord que l'archevêque Ralph célébrerait à Westminster un concile en présence du légat; mais, lorsqu'on fut réuni, on vit que le roi avait voulu tout autre chose. Le légat pontifical prit la parole et donna lecture d'une des plus magnifiques bulles que nous connaissions. Le Pape y insistait sur la primauté du Saint-Siége et sur les pouvoirs qui en découlent. Il revendiquait en particulier le droit de prononcer des sentences définitives dans les causes majeures et surtout dans celles des évêques, d'être instruit de la célébration des conciles, de recevoir des informations sur les qualités des prélats nommés, pour ne pas

être obligé de les confirmer en aveugle, et enfin d'intervenir dans la translation des mêmes pasteurs à d'autres siéges. Toutes ces prérogatives de la chaire apostolique étaient méconnues en Angleterre. Aussi le Pape terminait-il sa bulle en menaçant le roi et les évêques de secouer contre eux la poussière de ses pieds et de les retrancher de l'Église, s'ils s'obstinaient à marcher dans les anciennes voies.

On ne s'attendait pas à un coup si vigoureux. Qu'on se figure l'effet produit sur l'assemblée par cette lecture. Toutefois les points particuliers touchés dans la bulle ne furent pas ce qui émut le plus vivement les esprits. Un légat parlant avec autorité en présence du roi et des évêques, un légat exigeant la réforme d'abus invétérés, c'était, aux yeux de tous, un précédent d'une importance tout autrement capitale. Ce fut aussi le seul article sur lequel on délibéra. On se rappelait que, peu de temps auparavant, le légat Conon, étant venu en France, y avait célébré, conformément à ses instructions, des conciles nationaux et avait excommunié les Évêques normands qui, malgré ses trois avertissements canoniques, ne s'y étaient pas trouvés. Cette excommunication était une plaie encore saignante au cœur du roi. Craignant un sort pareil pour ses Évêques anglais, il dit : « Ces légations sont contraires « aux priviléges de ma couronne, et je n'ai rien fait pour mériter « que ces priviléges soient abolis. » Il fut alors résolu d'envoyer à Rome l'évêque d'Exeter, qui avait déjà rempli plusieurs missions du temps de saint Anselme, afin d'engager le Pape à se désister de ses prétentions. L'abbé Anselme ne fléchit pas devant cette opposition générale ; toutefois, paralysé dans son action, il prit, comme l'évêque d'Exeter, la route de Rome.

C'était mal connaître Pascal II que de s'attendre à ce qu'il renonçât à son droit et à son devoir. Depuis qu'il s'était relevé si honorablement de sa chute dans la question des investitures, il était plus inébranlable que jamais. Aussi la tentative de l'évêque d'Exeter eut si peu de succès, que, dès le mois d'août de l'année suivante, Anselme était de nouveau en présence du roi Henri, ré-

sidant alors en Normandie, et lui remettait les lettres pontificales qui le nommaient derechef légat en Angleterre. Cette nouvelle se répandit bientôt dans tout le royaume, et mit encore une fois tous les esprits en feu. Évêques, abbés, nobles, se réunirent à Londres et persuadèrent à Ralph, leur métropolitain, de demander au roi la permission d'aller faire des représentations à Rome. Le roi y consentit sans peine, et, d'autre part, défendit à Anselme de pénétrer en Angleterre, le traitant cependant de la manière la plus honorable.

Ralph, accompagné d'Herbert, évêque de Norwich, de l'historien Eadmer et d'une suite nombreuse, parvint, après bien des contre-temps, à Rome; mais il n'y trouva pas le Pape, qui était à Bénévent. Il ne fit pas ce nouveau voyage lui-même, mais envoya à Sa Sainteté des députés chargés de lui représenter que les légations en Angleterre étaient contraires aux droits dont saint Grégoire le Grand et d'autres papes avaient investi le siége de Cantorbéry; qu'en outre elles avaient contre elles ce qui s'était pratiqué jusqu'alors, etc. Il était impossible de dire rien de plus faux et de moins raisonnable. Jamais aucun pape n'avait accordé aux archevêques de Cantorbéry un droit exclusif de son propre droit, et, quant à l'exercice de ce droit, l'histoire d'Angleterre, même celle des derniers temps, présentait de nombreux exemples de légats envoyés et accueillis en Angleterre. A la vérité, on était parvenu, par des moyens peu avouables pour les deux partis, à empêcher la plupart de ces mandataires apostoliques d'exécuter leur commission; mais on ne s'était jamais obstiné à nier le droit lui-même [1]. Maintenant qu'on avait affaire à un légat aussi incorruptible qu'inébranlable, on essayait de tromper le Pape; tentative ridicule et désespérée. Aussi Ralph revint-il en Angleterre, après deux ans d'absence, sans avoir rien obtenu à Rome. Il n'en rapportait qu'une lettre *confirmative* des priviléges

[1] Voyez Lingard, *History of England*, ch. x, num. 6, t. I, p. 334 et suiv.; Paris, 1840.

de son siége, mais ne contenant pas un mot touchant l'objet de la contestation.

Cependant le légat Anselme était toujours à la cour du roi Henri à Rouen, où Ralph, à son arrivée, le trouva. Il demandait qu'on lui remît au moins le *romescot* et qu'on le laissât retourner à Rome; car, quant à passer en Angleterre, Henri ne souffrait pas même qu'il en fût question. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'Eadmer, l'ancien disciple de saint Anselme, qui, dans toute la Vie de celui-ci, prend en main la défense de la juridiction ecclésiastique, se range dans cette affaire du côté du roi et des évêques. Nous l'avons vu partir avec Ralph pour Rome; ici, après avoir raconté tous les faits que nous venons d'esquisser, il ajoute [1]: « J'ai consigné en cet endroit tout ce qui est arrivé en cette matière de notre temps, sans vouloir prescrire à personne le jugement qu'il en doit porter. Cependant, si à l'avenir la même question se représente, on pourra savoir par mon récit ce qu'il convient de faire. »

Puisque les hommes les mieux intentionnés parlaient de la sorte, combien la position d'Anselme n'était-elle pas difficile? Mais rien ne put abattre sa constance, pas même la mort du bienheureux Pascal, qui passa à une meilleure vie le 18 ou le 21 janvier 1118. Nul doute qu'il aurait pu alors retourner à Rome sans rien compromettre; on peut même demander si sa légation n'expirait pas avec la mort du Pontife; malgré tout cela il demeura en Normandie, insistant toujours auprès du roi Henri pour qu'il ne s'opposât pas plus longtemps à son passage en Angleterre. Gélase II succéda au bienheureux Pascal, mais mourut avant la fin du mois de janvier de l'année suivante. Calliste II fut élevé à sa place. Ce pape prit pour système de résoudre les questions pendantes entre le Saint-Siége et les princes par des concessions. Le roi Henri n'eut donc pas trop de peine à le faire souscrire à la confirmation de toutes les coutumes dont son père

[1] *Historia novorum*, lib. V, p. 92.

avait été en possession, tant en Angleterre qu'en Normandie. Il obtint en particulier, du moins à ce qu'il prétendit, le privilége de ne recevoir en Angleterre aucun légat, hors le cas où lui-même, voyant que l'archevêque de Cantorbéry et les autres évêques ne pouvaient terminer une affaire, demanderait au Pape de lui en envoyer un[1]. Cette convention mit fin à la légation d'Anselme. Il retourna donc de Normandie à Rome, sans avoir pu mettre le pied en Angleterre; il n'en est pas moins glorieux pour lui d'avoir tenu ferme jusqu'au bout, au milieu de l'affaissement général des consciences.

Il repassa en Italie pendant l'hiver de 1119-1120. Ce dernier séjour fut de courte durée. En 1120, la mort d'Albold laissa vacante la dignité d'abbé au monastère de Saint-Edmund's Bury[2]. Ce monastère, situé, comme nous l'avons dit, dans le comté de Suffolk, était en même temps un des plus anciens, — il datait du septième siècle; — un des plus vénérés, — il était dépositaire du corps du saint roi et martyr Edmond; — un des plus beaux et des plus riches d'Angleterre, — ses ruines excitent encore l'étonnement au milieu des merveilles architecturales de ce pays. Fut-ce le roi Henri ou les moines qui appelèrent Anselme au siége abbatial de Saint-Edmund's Bury? l'histoire ne le dit pas. Nous savons seulement que sa nomination fut confirmée en 1121, non par l'évêque du lieu, mais par l'archevêque de Cantorbéry[3]; plus tard on verra pour quelle raison[4]. Cette nomination, du reste, ne saurait surprendre pour peu qu'on se rappelle ce qu'Eadmer, l'ad-

[1] Eadmer, lib. V, p. 94. Il est évident que des concessions ont été faites. Eadmer est beaucoup trop formel pour qu'on puisse le révoquer en doute. Mais n'exagère-t-il pas ces concessions? La conduite de Calliste à l'égard de l'Angleterre devient inexplicable, si ce pape est convenu de n'envoyer des légats en Angleterre que dans les occasions indiquées par le chroniqueur.

[2] La mense abbatiale y était alors déjà séparée de la mense des moines, avantage fort apprécié par les abbés mondains et intéressés.

[3] *Catalogus abbatum S. Edmundi*, dans le *Monasticum anglicanum*, t. III, p. 155.

[4] Nous dirons cependant ici que l'abbaye et le territoire de Saint-Edmond

versaire déclaré de la légation d'Anselme, rapporte de la faveur publique dont il jouissait en Angleterre. Le prédécesseur du nouvel abbé avait commencé ou approuvé de grands travaux dans les églises et chapelles dépendantes du monastère; Anselme les continua, et, pour y imprimer en quelque sorte son sceau, il fit ériger dans l'église abbatiale un autel sous le vocable de saint Sabbas, le patron de son ancienne abbaye[1].

Lorsqu'au printemps de l'année 1123, Guillaume de Corbeil, nommé au siége de Cantorbéry[2], se rendit à Rome pour faire confirmer son élection, vivement contestée, et recevoir le pallium, entre autres compagnons de voyage, il prit avec lui l'abbé Anselme[3]. Osbert, profondément affecté du départ prochain de son cher Anselme, lui adressa une lettre (la XIe du recueil) d'un style prétentieux et emphatique, mais qui fait honneur aux deux amis. Il ne loue pas seulement Anselme de sa voix mélodieuse, de la bonté de son regard, de son visage toujours riant, de l'éloquence de sa parole et du charme de tout son extérieur, mais il l'appelle un modèle d'honnêteté, un miroir de grâce, un homme formé selon les principes de la foi, une règle inébranlable de vie religieuse, les délices des rois et des princes, le père des pauvres et la mère des orphelins, un homme, en un mot, qui s'est toujours concilié la vénération du clergé et l'amour du peuple[4].

Quoique l'absence de l'archevêque Guillaume n'ait pas été de longue durée[5], Osbert ne put s'empêcher d'écrire une lettre

étaient complétement exempts, et que les habitants pouvaient recevoir les *episcopalia* de tel évêque qu'ils voulaient.

[1] *Monasticum anglicanum novum*, t. III, p. 103, note G.

[2] Raoul mourut le 20 octobre 1122 (Eadmer, *Historia novorum*, lib. VI, in fine, dans Migne, t. CLIX, col. 524). Guillaume de Corbeil fut élu pour lui succéder le 2 février de l'année suivante, et consacré le 18 du même mois (*Catalogus Roffensis* et le chanoine de Lichfeld dans Wharton, *Anglia sacra*, t. I, p. 86 et 110). Guillaume ne partit qu'après son sacre.

[3] *The Anglo-Saxon Chronicle*, p. 491.

[4] *Ille honestatis exemplar et totius gratiæ speculum, forma fidei et sanctæ religionis inexterminabilis disciplina*, etc.

[5] *The Anglo-Saxon Chronicle*, p. 492.

pressante à son ami Anselme pour l'engager à hâter son retour. C'est la XIIIe du recueil. Osbert y promet à l'abbé de Saint-Edmond une réception plus que royale[1].

Évidemment la réalité aura été plus prosaïque, et le retour d'Anselme en Angleterre se sera effectué sans que les tapis soyeux d'Égypte aient orné les rues de Londres et que la pourpre de Tyr et de Sidon ait remplacé la coule monastique de l'abbé de Saint-Edmond. Ce dont on ne saurait douter, c'est qu'une joie sincère inonda le cœur d'Osbert, lorsqu'il se revit en présence du neveu de saint Anselme. Quelque temps après, il s'empressait de lui raconter l'anecdote suivante, en témoignage de la vénération dont son saint oncle continuait à jouir en Angleterre (lettre XXVIIIe). Un noble vieillard originaire de Sommeri[2] (doyenné de Neufchâtel[3], pays de Caux, en Normandie[4]) avait ordonné par testament que son corps serait enterré dans l'abbaye de Tewkesbury[5], sur la Saverne, dans le Gloucestershire. Par suite de cette disposition, le tiers des biens mobiliers devait revenir au monastère. On appelait cela la *part du défunt*[6]. Au jour indiqué pour le partage, le prieur Roger et le frère Antoine se rendirent au lieu

[1] Il est évident, par les salutations et le contenu des deux lettres que nous venons de citer dans le texte, qu'elles se rapportent au premier voyage de Rome qu'Anselme fit depuis sa nomination à l'abbaye de Saint-Edmond. Ni dans l'une ni dans l'autre Osbert ne fait allusion à sa qualité de prieur de Westminster, ni à son exil, contrairement à ce que nous voyons dans toutes les lettres qui suivent son élévation à cette dignité, et les épreuves dont elle fut pour lui le principe.

[2] *Sumeriacum.*

[3] *Journal des visites pastorales d'Eude Rigaud*, p. 22. — *Pouillé du diocèse de Rouen*, p. 34, édition de 1648.

[4] Toussaint Duplessis, *Description de la haute Normandie*, t. I, p. 215 et 694.

[5] Dans le texte imprimé, il y a *Theskesberiensis ecclesia*. Il faut lire *Theokesberiensis*. Voyez l'histoire de cette abbaye dans le *Monasticum anglicanum*, t. II, p. 53 et suiv.

[6] *Ut tertia pars totius peculii pro defuncti remedio dividatur.* Un autre tiers appartenait sans doute à la veuve, et le troisième aux enfants.

choisi à cet effet; Christine, veuve du défunt, y vint avec ses fils. Tout le mobilier fut partagé en trois lots; entre autres objets, il s'y trouvait un gobelet qui avait appartenu à saint Anselme et auquel Christine, pour cette raison, attachait un grand prix. « S'il arrivait, disait-elle, qu'il ne m'échût pas, je donnerais volontiers cent sols d'or et davantage pour le racheter. » Les moines offraient de le lui laisser par préciput, mais elle n'y voulut pas consentir, disant que telle n'avait pas été l'intention de son mari. Alors Hugues de Digny, ancien serviteur de l'archevêque Raoul de Cantorbéry, lui dit de prendre confiance, et que Dieu lui rendrait le sort favorable. Cette parole se vérifia; et dès que Christine se vit en possession du gobelet, elle y imprima ses lèvres comme sur une relique. Ce récit, par là même qu'il ajoutait un nouveau lustre à une mémoire chérie, devait avoir un grand charme pour les deux amis. Pour nous, son principal intérêt est de nous faire connaître la coutume alors consacrée en Angleterre, en vertu de laquelle la *part du défunt* était dévolue à l'église ou au monastère où il avait fixé sa sépulture.

III

TRAVAUX D'OSBERT ET D'ANSELME POUR L'INSTITUTION DE LA FÊTE DE LA CONCEPTION DE LA SAINTE VIERGE EN ANGLETERRE.

Lorsque Osbert écrivait ce récit, était-il déjà prieur à Westminster? La perte de la suscription de la lettre nous force de laisser ce point indécis. Nous ne savons pas même au juste en quelle année le moine de Wenlock fut élevé à ce poste. Tout ce qu'il nous est permis d'affirmer, c'est que cette promotion eut lieu avant l'automne de 1129.

Les bénédictins de la congrégation de Cluny jouissaient alors en Angleterre d'une estime extraordinaire. Les monastères qui voulaient se réformer ne croyaient pas pouvoir mieux faire que

de confier à des moines de Cluny les charges les plus importantes. C'est ainsi qu'Osbert, dont la réputation était déjà bien établie, fut désigné par le vote unanime des religieux de Westminster[1]. Mais cette élection, n'étant dans le fond qu'une postulation, ne pouvait avoir d'effet que si l'abbé de Cluny, et peut-être aussi celui de la Charité[2], relâchaient les liens par lesquels Osbert était dans la dépendance de leur monastère[3]. Cette formalité fut donc certainement remplie.

Peut-être, avant qu'Osbert fût appelé à la charge de prieur de Westminster, Anselme s'appliquait-il déjà à donner plus d'éclat et de popularité au culte de la sainte Vierge, et surtout à propager la fête de sa conception. Toujours est-il qu'à partir de cette époque, les deux amis associèrent leurs efforts dans ce pieux dessein. C'est ce que nous voyons dans la VIIIe et la XXIe lettre d'Osbert, dont nous mettrons sous les yeux du lecteur tout ce qui a été publié.

La première, adressée à l'abbé de Saint-Edmond, est postérieure au mois de janvier 1128, puisqu'il y est fait mention de Gilbert l'Universel, évêque de Londres, qui ne fut sacré que dans le courant de ce mois[4]; d'autre part, elle fut écrite avant que Hugues d'Amiens, qui n'y est qualifié que du simple titre d'abbé de Reading, fût élu au siége de Rouen, ce qui doit avoir eu lieu avant la fin de 1129[5]. La mention d'un concile qui devait se célébrer bientôt, et qui ne peut être que le concile de Londres du mois d'août 1129, sert, à son tour, à déterminer d'une manière approximative la date de cette lettre.

[1] Lettre XXVII : *Cum non meis meritis, sed electione vestra communi, mihi cura vestrarum regulariter attributa sit animarum.*

[2] Dans le *Monasticum anglicanum* (t. V, p. 72), Westminster est représenté comme dépendant de l'abbaye de la Charité, mais non sans quelque doute.

[3] Voyez dans Gervais de Douvres (Twysden, col. 1365) un exemple appartenant à l'année 1147 ou plutôt 1148.

[4] Dom Rivet, *Histoire littéraire de France*, t. XI, p. 237.

[5] *Ibid.*, t XII, p. 648; Orderic Vit., t. IV, p. 500, note.

La deuxième lettre est adressée à Guérin, doyen de Worcester, qui remplit certainement cette charge de 1128 à 1140, et qui en fut probablement investi dès l'année 1124[1].

Nous apprenons de la première[2] de ces deux lettres, qu'Anselme était un ardent propagateur du culte de la Mère de Dieu, non-seulement en Angleterre, mais encore en divers autres pays du monde. Dès 1128, grâce à l'ardeur de son zèle, la fête de la Conception de la très-sainte Vierge, inconnue jusque-là à l'Occident, avait commencé à s'y introduire.

[1] *Monasticum anglicanum*, t. I, p. 580.

[2] Voici cette lettre :

« Ad Anselmum, *Suavissimo domino ac serenissimo patri Anselmo, Dei gratia sanctæ Romanæ Ecclesiæ filio uterino, servus ejus frater Osbertus, vivere et lætari in Domino.* Quoniam diligentia sollicitudinis vestræ per diversa mundi spatia multos ad amorem beatæ et gloriosæ Dei Genitricis Mariæ ferventer accendit, quæ castis visceribus perpetuæ virginitatis auctorem cœli et terræ, Christum Dominum, concepit et peperit, et in multis locis celebratur ejus vestra sedulitate festa Conceptio, quam antiquitus apud Patres veteres celebrare non consuevit Christiana religio; unde in Ecclesia Dei, quum a nobis celebris ageretur illius diei festivitas, quidam post Satan abeuntes, dixerunt esse ridiculum, quod usque ad hæc tempora omnibus fuisset sæculis inauditum, et in livore ac felle suæ malitiæ perdurantes, duos episcopos, qui in vicinia forte aderant, Rogerum videlicet et Bernardum, adeuntes convenerunt, ac de novitate solemnitatis exorta, facta relatione, animos eorum ad indignationem provocaverunt; qui hanc festivitatem prohibitam dicentes, in concilio affirmaverunt quod cessanda esset nec tenenda ista traditio. Nos tamen, cœpto Dei insistentes officio, cum gaudio gloriosam festivitatem exegimus et solenni tripudio. Postremo vero æmuli mei et qui canino dente bona invidentes erodunt aliorum, qui vanas suas ineptias semper nituntur approbare et dicta et facta religiosorum moliuntur improbare, nescientes (secundùm Apostolum) neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant, evomere venenum iniquitatis suæ, et in me sagittas linguæ pestiferæ jaculantes, asseverarunt tenendam non esse festivitatem. (Ici M. Anstruther a laissé une lacune.) Et quia dominus et pater noster Gilbertus, Dei gratia Londoniensis episcopus, vir admodum catholicus, de his est sufficienter instructus, et vir vitæ venerabilis dominus Hugo, abbas Radingensis, qui hanc festivitatem prece etiam regis Henrici solemniter celebrat, in divinis et humanis est liberaliter edoctus, hortor ut cum iis de hac eadem re sermonem instituatis, et ut eos adjutores et cooperatores habeatis. (M. Anstruther a omis le reste.)

Moins élevé en dignité, le prieur de Westminster exerçait du moins l'influence que l'instruction jointe à une vie réglée et à une certaine activité naturelle donne toujours dans le cloître même aux simples religieux, et il s'en était servi pour faire adopter cette fête par son abbé et par ses confrères. On se préparait donc à la célébrer avec beaucoup de solennité ; mais cette innovation ne réunissait pas tous les suffrages.

Quelques-uns, imitant Satan, le grand calomniateur du bien, se permirent d'avancer que c'était chose ridicule d'introduire des pratiques religieuses entièrement inconnues jusqu'à ces derniers temps. Persistant dans leur malice et poussés par l'envie, ils se rendirent chez deux évêques qui se trouvaient alors dans le voisinage : l'un était Roger de Salisbury, l'autre Bernard de Saint-David. Ni l'un ni l'autre n'étaient des personnages bien recommandables.

Roger n'avait ni la science ni les mœurs qui conviennent à un évêque ; mais c'était un des hommes les plus adroits de son temps pour faire ses propres affaires aux dépens de l'Église et de l'État[1]. Bernard était doué de quelques bonnes qualités, mais elles étaient neutralisées par le luxe et l'ambition, deux vices qui l'entraînèrent à dissiper les biens de son église[2].

Ils écoutèrent les plaintes qu'on leur fit au sujet de la fête de la Conception, et s'élevèrent avec indignation contre cette nouveauté. « Cette fête est défendue, dirent-ils, et dans le concile qui doit bientôt se célébrer, on ne manquera pas de proscrire cette tradition pharisaïque. »

Ces paroles furent rapportées aux moines de Westminster, qui crurent ne pouvoir mieux faire que de recourir à l'évêque de Londres, leur ordinaire. Nous l'avons dit, Gilbert occupait alors le siége de la capitale du royaume. Natif de la Petite Bretagne, incorporé au clergé d'Auxerre, chargé de l'enseignement

[1] Voyez Guillaume de Malmesbury, etc., dans Godwin, *Anglia sacra*, p. 389 et suiv.

[2] Voyez *Giraldus Combrensis*, ibid., p. 605 et 606.

d'abord dans cette ville, puis dans celle de Nevers, il s'était acquis par son habileté dans la science des Écritures et la vaste étendue de ses connaissances, le titre d'*universel*. Sa réputation était si grande, qu'on ne croyait pas qu'il y eût en Europe aucun homme qui lui fût comparable. Le Martyrologe d'Auxerre, l'auteur de l'histoire des miracles de saint Erkenwald, le B. Aëlrède de Rieval, saint Bernard de Clairvaux, Florent de Worcester et d'autres le comblent à l'envi d'éloges. Henri d'Huntingdon, dans la satire qu'il fait des hommes de son temps, ne peut s'empêcher de rendre hommage à ses talents et à ses belles qualités; mais, tandis que d'autres exaltent Gilbert pour sa munificence[1], Henri l'accuse d'avoir manqué de libéralité pendant sa vie et à sa mort.

Quoi qu'il en soit de ce reproche, on voit facilement combien les moines de Westminster avaient raison, sous tous les rapports, de préférer l'avis de leur ordinaire à celui des évêques de Salisbury et de Saint-David.

Or il arriva que Gilbert se déclara en faveur de la nouvelle fête : les moines la célébrèrent avec d'autant plus de joie et de pompe, qu'elle était l'objet d'une opposition plus violente.

Cependant ceux qui la repoussaient ne se tinrent point pour battus, et ils s'acharnèrent surtout contre Osbert, qui avait tout conseillé et en quelque sorte tout exécuté. « Mes ennemis, dit-il, ces envieux qui rongent toujours d'une dent jalouse les bonnes actions des autres, et dont toute l'activité consiste à faire prévaloir leurs inepties et à condamner les paroles et les actions des hommes religieux, ne sachant, comme dit l'Apôtre, ce qu'ils disent ni ce dont ils parlent, continuent à vomir le poison de leur iniquité, et à lancer contre moi les traits de leur langue envenimée. Ils soutiennent que la fête de la Conception de Marie ne peut être célébrée. »

Sous le coup de ces accusations continuelles, craignant peut-être que le concile de Londres, saisi de cette affaire par ses enne-

[1] Voyez Dom Rivet, t. XI, p. 236 et suiv., Godwin, *Anglia sacra*, p. 234.

mis, ne la résolût dans un sens contraire à ses vœux, Osbert écrivit à Anselme la lettre dont nous donnons l'analyse, pour l'engager à prendre en main la défense de la fête. « Gilbert, dit-il, notre père et notre seigneur, évêque de Londres, par la grâce de Dieu, homme dont les sentiments catholiques sont hors de toute contestation, est suffisamment informé de toutes ces choses. Hugues, abbé de Reading, se rendant à la prière du roi Henri, fait aussi célébrer cette fête dans son abbaye. C'est un homme d'une vie exemplaire et très-instruit dans les sciences divines et humaines. Je vous engage donc à vous aboucher avec eux pour les entretenir de cette affaire et obtenir qu'ils associent leurs efforts aux vôtres, afin de conserver ce qui a été établi avec raison. »

Osbert et Anselme étaient donc loin d'être les seuls à favoriser les progrès de cette dévotion. Le roi Henri Ier, mélange singulier de bonnes et de mauvaises qualités, était animé du même zèle. J'ignore s'il fit admetttre la fête ailleurs qu'à Reading; toujours est-il que c'est sur ses instances qu'elle fut célébrée dans cette abbaye qu'il affectionnait beaucoup, et qu'il avait fait bâtir, en 1121, pour y déposer la main de l'apôtre saint Jacques[1].

Les opposants durent bientôt comprendre qu'ils n'auraient pas le champ libre au concile de Londres. Roger de Salisbury surtout y aurait eu une position extrêmement fausse, puisque le monastère de Reading, qui avait donné l'exemple à celui de Westminster, était situé dans son diocèse. Le silence absolu de l'histoire à cet égard nous fait incliner à croire qu'ils n'osèrent même pas déférer l'affaire au concile; s'ils le firent, elle fut certainement jugée contre eux, puisque, à dater de cette époque, la fête, objet de tant d'attaques, se propagea plus rapidement que jamais en Angleterre, en Normandie, en France, en Allemagne et dans tout l'Occident[2].

[1] Sur Hugues d'Amiens, abbé de Reading, cfr. D. Rivet, *Hist. litt.*, t. XII, p. 649; *Gallia christiana*, t. XI, col. 44 et suiv.

[2] Voyez monseigneur Malou, l'*Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi*, t. I, p. 115 et suiv.

De tout ce qui précède, il ressort que le grand promoteur de cette fête fut Anselme le neveu. Mais son nom, d'ailleurs si recommandable, fut totalement éclipsé par celui d'un oncle illustre, en sorte que les plus belles actions de l'abbé de Saint-Edmond ont été attribuées au saint archevêque de Cantorbéry.

Deux siècles plus tard, Simon Mépham, archevêque de Cantorbéry, ne sut éviter cette confusion en parlant de l'institution de la fête de la Conception de la très-sainte Vierge. Dans le concile provincial qu'il célébra à Londres l'an 1328, il promulgua le décret suivant[1] : « Voulant suivre les traces de notre vénérable prédécesseur Anselme, qui jugea convenable d'ajouter la fête de la Conception de Marie aux autres fêtes de la Mère de Dieu, nous ordonnons et prescrivons par un précepte formel, que dorénavant la fête de ladite Conception soit solennellement célébrée dans toutes les églises de notre province de Cantorbéry. » La méprise est manifeste ; car si, d'une part, il est certain qu'Anselme le neveu fut accusé de favoriser une nouveauté en propageant cette dévotion, d'autre part, les œuvres du saint archevêque de Cantorbéry ne portent aucune trace de la croyance explicite à l'Immaculée Conception de la sainte Vierge, ni de l'établissement de la fête en l'honneur de ce mystère.

Le plus ancien titre qu'on puisse invoquer pour lui attribuer cette institution, c'est le concile de Londres[2]. Il est vrai, à la suite de ses œuvres, se rencontre un traité sur la Conception de la sainte Vierge, que plusieurs manuscrits donnent sous le nom du *bienheureux* Anselme. Mais les meilleurs recueils ne contiennent pas cet opuscule, et, comme la doctrine n'en est pas conforme à celle que professe ailleurs le saint docteur, on convient assez généralement qu'il n'est pas de lui. C'est une excellente réponse à la lettre que saint Bernard adressa vers l'année 1140 aux chanoines de Lyon contre la nouvelle fête[3]. Donc l'archevêque de Cantor-

[1] Labbe, *Concilia*, t. XI, col. 2478.
[2] Monseigneur Malou, l'*Immaculée Conception*, t. I, p. 115
[3] Id., *ibid.*

béry n'en est point l'auteur. D. Gerberon, dans sa censure des œuvres de saint Anselme[1], cite un manuscrit de la bibliothèque Mertonienne où ce traité porte simplement pour titre : *Anselmus de Conceptione B. Mariæ.* Ne serait-ce pas là le titre primitif, et cet Anselme ne serait-il pas l'abbé de Saint-Edmond ? Qu'un copiste ait ajouté au nom d'Anselme la sigle B, rien de bien surprenant, et il serait plus difficile d'admettre le retranchement de cet indice de sainteté qu'une telle addition.

Cet écrit nous apprend que l'on célébrait dans cette fête la Conception, le commencement de l'existence de Marie, mais commencement d'existence accompagné d'une grande merveille.

L'auteur ne dit pas que l'objet de toutes les fêtes de l'Église doit être exclusivement saint[2], principe qui n'avait point encore été émis, et qui du reste aurait été en désaccord avec la pratique de l'Église elle-même. Personne, en effet, n'ignore que, de temps immémorial, l'Église d'Orient célèbre la fête de la Conception de saint Jean-Baptiste. Au douzième siècle, où presque partout le martyrologe d'Usuard était suivi, l'Église latine en faisait autant, car, au fond, les commémoraisons des martyrologes sont de vraies fêtes d'un rang inférieur, si l'on veut, mais d'un caractère tout à fait ecclésiastique. Plusieurs Églises ne se contentaient pas de cela; jusqu'au seizième siècle on trouve des missels et des bréviaires latins avec la messe et l'office de la Conception de saint Jean-Baptiste.

[1] *S. Anselmi. opp. omnia*, dans la Patrologie de Migne, t. CLVIII, col. 40.

[2] On croit tout à fait à tort que tous les théologiens ont souscrit à cet axiome de saint Thomas. Benoît XIV (*De Festis B. Mariæ Virginis*, lib. II, cap. XV, num. 23) cite avec éloge ces paroles de Bellarmin (*Controv.*, t. II, lib. III, cap. 16) : *Fundamentum hujus festi præcipuum non est conceptio immaculata, sed simpliciter conceptio matris Dei futuræ. Qualiscumque enim fuerit illa conceptio, eo ipso quod conceptio fuit matris Dei, gaudium singulare affert mundo ejus memoria. Tunc enim primum habuimus pignus certum redemptionis, præsertim cum non sine miraculo ex matre sterili concepta fuerit. Itaque hoc festum etiam illi celebrant qui putant Virginem in peccato conceptam.*

Comme la conception du saint précurseur n'était pas sainte ou immaculée, telle n'était pas non plus la naissance de saint Colombe, le célèbre abbé de l'île d'Hi, ni celle de sainte Agnès, l'illustre martyre de Rome. Or l'Église d'Irlande a célébré pendant plusieurs siècles la naissance terrestre de saint Colombe, et l'on peut dire que toute l'Église latine a célébré celle de sainte Agnès depuis saint Léon, et même avant, jusqu'à une époque bien avancée du moyen âge. Alors, à la naissance de cette vierge selon la chair, on substitua, comme objet de la deuxième fête, une apparition.

Veut-on la preuve de cette assertion? La voici d'abord pour ce qui concerne saint Colombe. Dans le Martyrologe de Marion Gorman, écrit en irlandais, on lit au 7 décembre : *Naissance de saint Colombe, homme sans tache et extraordinaire*, et dans le calendrier de Donegal, au même jour : *Naissance de saint Colombekille* [1]. L'auteur ou commentateur récent de la vie de saint Colombe, le savant Guillaume Reeves, pense qu'il s'agit là d'une commémoraison *séculière*, parce qu'il est contre la pratique de l'Église de célébrer aucune autre naissance temporelle que celle de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de saint Jean-Baptiste, qui seules ont été saintes, et il cite à l'appui le bréviaire d'Aberdeen [2] et le bollandiste Baert [3]. Mais, outre que ce martyrologe et ce calendrier sont des fastes ecclésiastiques où il n'y a place pour rien de profane, l'Église ne connaît pas cette distinction d'honneurs séculiers et d'honneurs religieux décernés aux Saints. C'est là une invention toute protestante [4] : pour les catholiques, tous

[1] William Reeves, *the Live of S. Colomba, founder of Hy.*

[2] Prop. SS., part. Æst., fol. 15, bb.

[3] *Act. SS.*, 11 junii, p. 183.

[4] M. Reeves est ministre de l'Église anglicane en Irlande, mais avec des tendances très-peu protestantes. Il y a çà et là dans son livre, qui demeurera un monument d'érudition solide, des traces de son éducation première, mais en si petit nombre, et, en général, de si peu d'importance, qu'on n'est pas moins frappé de cette impartialité que du savoir distingué de l'auteur.

les honneurs rendus aux saints se rapportent à Dieu aussi bien que les actes de charité que nous devons exercer à l'égard de notre prochain vivant ou mort. Supposer que la naissance de saint Colombe n'aura été consignée dans les martyrologes que comme simple souvenir historique, c'est plutôt une échappatoire qu'une réponse solide.

Quant à la deuxième fête de sainte Agnès, celle du 28 janvier, longtemps elle tint en suspens les hagiographes et les liturgistes. Ils lisaient dans les plus anciens sacramentaires et calendriers, d'une part au 21 janvier : *Natale sanctæ Agnetis virginis, de passione sua*, ou, *passio Agnetis virginis*, et, d'autre part, au 28 janvier : *Natale sanctæ Agnetis de nativitate*, ou *nativitas sanctæ Agnetis virginis;* de même : *Natale ingenuinum*, ou fête qui ne concerne pas la naissance, et, *natale genuinum*, ou fête du jour de naissance. Tout cela était assez clair pour qui n'était pas déterminé à rejeter toutes les fêtes de naissance autres que celles de Jésus-Christ, de sa sainte Mère et de son précurseur. Mais c'était chose convenue, on répétait comme un axiome que l'Église ne peut rien célébrer qui ne soit absolument saint. Il sert fort peu de raisonner contre un principe. La question change de face dès qu'on ne se laisse plus prévenir par aucune idée *à priori*. Ainsi, Mazochi[1], mettant de côté toute théorie, se contente de faire remarquer que, dans les oraisons et les préfaces des sacramentaires de saint Gélase et de saint Grégoire le Grand, il est dit en termes exprès que la deuxième fête de sainte Agnès a pour objet sa naissance sur la terre. On lit dans l'Oraison du sacramentaire de saint Gélase : *quam (Agnetem)* HODIERNÆ FESTIVITATIS PROLATAM EXORTU *ineffabili munere sublevasti*. Et dans une Préface du sacramentaire de saint Grégoire : *Vere enim hujus honorandus est dies*, QUÆ SIC TERRENA GENERATIONE PROCESSIT, *ut ad divinitatis consortium perveniret*. Ces expressions sont très-claires, et un ancien

Aussi ne craignons-nous pas de placer la *Vie de saint Colombe* au rang des meilleurs travaux qui aient jamais paru.

[1] Mazochins, *Vetus calendarium marmoreum neapolitanum*, t. I, p. 17.

auteur[1] ne fait que les analyser quand il dit : *In octava sanctæ Agnetis scribitur de nativitate*, QUIA ILLO DIE NATA DICITUR.

L'abbé Anselme ou l'auteur inconnu du traité sur la Conception de la sainte Vierge se garde donc bien de poser en principe que l'Église n'aurait pu célébrer cette conception, à moins qu'elle ne fût complétement sainte; il exige seulement qu'elle possède quelque particularité qui la rende digne d'être l'objet d'une fête. Mais quelle sera cette circonstance extraordinaire qui relèvera la conception de Marie au-dessus de celle des autres hommes? Ce doit être une chose convenable à la Mère de Dieu, à la Mère du Sauveur. Or, si Dieu a trouvé qu'il convenait que Jean-Baptiste, son précurseur, et Jérémie, son prophète chez les nations, fussent sanctifiés dans le sein de leur mère, qui pourrait croire que Marie, le propitiatoire de tous les siècles, le lit de repos du Fils du Tout-Puissant, ait été privée au premier moment de sa conception de la grâce vivifiante de l'Esprit-Saint? Si donc le péché originel a eu quelque influence dans la conception de Marie, ce ne peut être que du côté des parents, et non du côté de cette racine de Jessé, destinée à produire le rameau et la fleur mystérieuse sur laquelle devait reposer l'Esprit-Saint. Le vénérable abbé présente ensuite et développe les divers arguments de convenance qui se retrouvent dans un grand nombre de traités, et il finit par une longue invocation, témoignage toujours subsistant de sa piété envers la Mère de Dieu.

On voit par là ce qu'il faut penser des assertions de Benoît XIV[2] : *Festivitas celebrari cœpta, quin prius examinaretur quæstio de Immaculata Conceptione..... Nec quisquam fuit qui examinandum susciperet utrum ab originali peccato servata esset.*

Cependant le but principal du traité d'Anselme n'est pas tant de prouver l'origine sans tache de Marie que de défendre contre les savants, comme il dit, la fête de la Conception célébrée par

[1] *Gemma animæ*, lib. III, cap. 25, dans la *Biblioth. Patt. Max.*, Lugd., t. XXV.

[2] *De Festis B. Mariæ Virginis*, lib II, cap. v, num. 5, et à la marge.

les fidèles dont la science n'était pas le principal ornement. En entreprenant cette défense, il ne propose pas la fête de la Conception de la sainte Vierge comme une nouveauté, ainsi que l'avait fait Osbert; mais il dit expressément que la célébration de cette fête était autrefois beaucoup plus commune : *et quidem priscis temporibus frequentiori usu celebrabatur, ab eis præcipue in quibus pura simplicitas et humilior in Deum vigebat devotio.* Telle est la leçon du manuscrit de Cluny. Celui de Corbie porte : *A quibusdam præsentibus temporibus celebratur;* mais cette dernière leçon est une correction malencontreuse, car l'auteur a certainement écrit ce qui se trouve dans le premier manuscrit. La preuve en est que, dans la suite du discours, *priscorum* ou *antiquorum simplicitas*, est mis plus d'une fois en opposition avec ce qu'il nomme *modernorum ingenii sublimitas.* Mais quels peuvent être ces anciens dont parle l'apologiste? Rien de plus certain que la non-existence de la fête de la Conception de la sainte Vierge dans l'Église latine avant le commencement du douzième siècle. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher les exemples sur lesquels il s'appuie. Mais où encore?

Pour résoudre cette question, rappelons-nous qu'Anselme avait été abbé de Saint-Sabbas; que, pendant plusieurs siècles, cette abbaye avait été occupée par des moines grecs; que peut-être en restait-il quelques-uns lorsque le gouvernement de ce monastère lui fut confié, et que certainement il avait dû trouver consignée dans les livres liturgiques à l'usage de ses prédécesseurs la fête de la Conception de la sainte Vierge. Les moines grecs de Saint-Sabbas étaient donc, selon toute apparence, les hommes simples dont l'abbé de Saint-Edmund's Bury exaltait la dévotion.

Cela seul nous inclinerait à reconnaître dans l'abbé Anselme, l'auteur du traité sur la Conception de Marie. En veut-on une nouvelle preuve? Que l'on pèse bien ces paroles : « Les savants, mettant en œuvre la sagacité de leur esprit et l'autorité dont ils sont fiers, n'ont pas craint d'abolir la fête de la Conception de

notre très-sainte Dame, *que la simplicité des anciens* et NOTRE PARFAITE CHARITÉ envers Elle avaient établie. »

Ainsi, l'auteur déclare qu'il a établi, ou plutôt fait connaître et recevoir en des pays où elle n'était pas célébrée, la fête de la Conception de la sainte Vierge. Qu'on rapproche de ce témoignage qu'il se rend à lui-même, la lettre d'Osbert, et il nous semble qu'il ne pourra subsister le moindre doute sur le véritable auteur du traité de la Conception de Marie.

Osbert, de son côté, écrivit aussi sur cette matière. Il publia même deux traités, l'un sur sainte Anne, la mère de Marie, l'autre sur la conception même de cette Vierge bienheureuse.

Ce double fait ressort de sa XXIe lettre, qui n'est à proprement parler que l'introduction du deuxième traité. Cet écrit est, comme nous l'avons dit, adressé à Guérin, doyen ou prieur de Worcester. On aimerait à mieux connaître ce personnage qui prit tant de part à la sainte entreprise dont Anselme et Osbert étaient les plus zélés promoteurs ; mais l'histoire nous a laissé sur lui peu de chose. Nous savons seulement qu'il devint, en 1128 ou plus tard, prieur[1] du monastère de Worcester, alors uni au siége épiscopal de cette ville et l'un des établissements religieux les plus florissants d'Angleterre[2].

Voici le commencement du traité d'Osbert, adressé à Guérin :

A GUÉRIN DOYEN DE WORCESTER SUR LA CONCEPTION DE LA SAINTE VIERGE.

« Vous m'avez demandé, mon vénérable père et doyen de « l'Église de Worcester, quelque écrit sur la Conception de la très-

[1] Par suite de la présence de l'évêque, le premier dignitaire parmi les moines était le prieur ; cependant on le trouve aussi désigné sous le nom de prévôt, de doyen et même d'abbé.

[2] Il remplissait encore cette charge en 1140, lorsque Guillaume de Malmesbury lui dédia, ainsi qu'à ses frères, la Vie de saint Wulstan, prieur et évêque de Worcester, ouvrage entrepris à leur prière. La même année, Nalph, bouteiller d'Oversley, signa le diplôme de fondation du prieuré d'Aleacester ; on y voit que cette fondation avait été sollicitée par l'évêque Simon et le prieur Guérin. (*Monasticum anglicanum*, t. I, p. 580, et t. IV, p. 171 et 175.)

« sainte Mère de Dieu, toujours Vierge. Je n'ai pu refuser de me « rendre à votre prière. J'ai donc exécuté, comme il convenait, « vos ordres, et je vous envoie un discours auquel, malgré l'em-« ploi de ma lime, hélas! trop grossière, je n'ai pu donner la « forme qu'exigeraient les règles de l'art. J'ose cependant vous « adresser ce traité, parce que je sais que vous avez dit souvent « que mon écrit sur sainte Anne avait plu à beaucoup de lecteurs; « et, en vérité, il jouit en quelques Églises d'une singulière « estime[1]. »

Il est à regretter que M. Anstruther n'ait pas donné cette lettre en entier; mais nous reviendrons sur cette omission et sur beaucoup d'autres, qui nous portent à désirer une nouvelle édition des écrits d'Osbert.

Pour nous renfermer ici dans notre thèse, il est donc évident qu'Anselme le neveu et Osbert de Clare furent, dans le patriarcat latin, les grands propagateurs de la fête de la Conception de la sainte Vierge. Mais y était-elle célébrée avant eux? Oui, répondent la plupart des auteurs qui ont traité cette question, et ils allèguent en preuve le calendrier de marbre de Naples sculpté vers le milieu du neuvième siècle. On y lit au 9 décembre : *Conception de la sainte Vierge.* Mais qu'on veuille le remarquer, en ce temps, non-seulement les Grecs, mais encore les Latins de Naples et de la Sicile ressortissaient du patriarcat de Constantinople. C'était, si l'on veut, une usurpation byzantine; mais elle avait

[1] Ad Warinum Decanum Wigorniensem, de conceptione Beatæ Virginis. *Rogasti me, pater Warine, venerabilis decane Wigorniensis ecclesiæ, ut aliquid scribendo tibi de conceptione beatissimæ ac perpetuæ Virginis Mariæ deberem enarrare, quod,* etc... *Non potui igitur tuæ reluctari, pater, postulationi, sed tuum exsecutus sum, ut decet, imperium, et sermonem tibi transmitto qualicumque vulgari lima minus decenter artificiali decore politum, hocque fidentioribus animis opus arripio, quia referre consueveras quod de beata prius Anna scripseram multis in legendo placuisse fidelibus, et quod per nonnullas jam solemni venerationi diffusus esset ecclesias ille tractatus...*

Cette dernière phrase semble indiquer qu'on se servait dans quelques Églises du traité d'Osbert par manière de leçons dans l'office divin à la fête de sainte Anne. Cependant nous ne connaissons point de leçons de bréviaire en l'honneur de sainte Anne, qui aient le style guindé d'Osbert.

tous les effets d'une légitime possession. Ce pays était soumis de fait à la discipline orientale et devait en suivre le calendrier[1]. Donc, à proprement parler, la fête de la Conception de la sainte Vierge n'avait pas pénétré dans le patriarcat d'Occident.

Cela est si vrai, que, lorsque les Normands, vers la fin du onzième siècle, s'emparèrent de Naples et de la Sicile, avec la domination grecque toute trace de cette fête disparut des Églises latines de ces contrées. En Sicile même, où le byzantinisme avait jeté de plus profondes racines, elle cessa bientôt d'être célébrée, et, d'après un auteur très-compétent, elle ne se trouve consignée que dans de rares monuments, savoir : un Missel de Nicosie, écrit en 1346, le catalogue des fêtes de précepte à Palerme, composé en 1425, le bréviaire Panormitain de 1452, et un Missel de Messine de 1527[2].

Une lettre sur la Conception de la sainte Vierge, faussement attribuée à saint Anselme, parle d'un patriarche d'Aquilée qui, par suite d'une vision, aurait établi dans son diocèse et propagé ailleurs la fête de la Conception de Marie. Mais cette lettre, aux yeux de tout le monde, est un ramas de fables. Il est évident, et les historiens d'Aquilée en conviennent[3], que l'histoire de ce patriarche, telle qu'elle est racontée en cet endroit, ne supporte pas l'examen. Je ne voudrais pourtant pas affirmer que sous une écorce mensongère elle ne cache aucune vérité. N'est-il pas possible que la fête de la Conception ait été célébrée en cette ville pendant que la contrée voisine, soumise aux empereurs de Constantinople, constituait en Italie une sorte de patriarcat oriental? Quoi qu'il en soit, notre assertion principale subsiste, et il est toujours vrai de dire qu'avant Anselme et Osbert il n'y avait rien de semblable en Occident.

[1] Voyez Rodota, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, t. I, p. 127 et seqq.

[2] Johannes de Johanne, *De divinis Siculorum Officiis tractatus*, p. 395 et 396.

[3] De Rubeis, *Historia patriarchatus Aquileiensis*, col. 456 et 457.

Le P. Ballerini a fait imprimer une charte par laquelle, en 1047, Ugo de Summo, prêtre de Crémone, lègue une propriété à l'église Notre-Dame de Crémone, à la charge de célébrer tous les ans avec beaucoup de solennité la fête de la Conception de la sainte Vierge. Mais monseigneur Malou[1] a très-bien prouvé, selon nous, que cette pièce est apocryphe. Nous passons sur d'autres arguments du même genre, réfutés dans l'ouvrage du savant évêque de Bruges. Cependant, nous ne pouvons nous dispenser d'examiner une prétention particulière des habitants de la Normandie. Voici ce qu'ils disent : « L'Église de Rouen revendique l'honneur d'avoir été la première entre les Églises de France à célébrer l'Immaculée Conception. Ce qu'il y a de certain, c'est que les historiens anglais et français désignent ordinairement cette fête sous le nom de *Fête aux Normands*, *Festum Normanorum*, *Festum nationis Normaniæ*. C'est ainsi que la nomme, en 1266, notre grand archevêque de Rouen, Eude Rigaud, dans son registre de visites ou de voyages : « *VI Id. decembris in Conceptione B. Mariæ celebravimus missam in ecclesia S. Severini* (*Parisiis*) *in festo nationis Normaniæ.* » Déjà depuis longtemps cette fête se célébrait à Rouen et dans la Normandie. Nous voyons en 1070 et 1071, Jean de Bayeux, transféré du siége d'Avranche à celui de Rouen, instituer cette fête dans son église métropolitaine, aux joyeux applaudissements du peuple, et en 1072, de l'autorité du même archevêque, est établie à Rouen l'association ou académie de l'Immaculée Conception, dite *Puy des Palinods.* Ainsi (c'est la réflexion d'un pieux auteur), tandis qu'ailleurs on célébrait des jeux littéraires appelés *Puys d'amour*, où l'on couronnait ceux qui chantaient le mieux la beauté de leurs dames, en Normandie, au contraire, on avait les *Puys de la conception de la Vierge*, où des prix étaient donnés aux meilleures pièces de vers en l'honneur de la Dame des Cieux. »

Volontiers j'accorderais que l'Église de Rouen est la première

[1] L'*Immaculée Conception de la sainte Vierge*, t. I, p. 110 et suiv.

entre les Églises de France qui ait célébré l'Immaculée-Conception de Marie ; mais je pense que c'est Hugues d'Amiens, et non Jean de Bayeux qui l'a introduite à Rouen.

Le lecteur se rappellera que Hugues, n'étant encore qu'abbé de Reading, y avait établi la fête à la prière du roi Henri. Que, passant, en 1130, du siége abbatial de Reading au siége archiépiscopal de Rouen, il ait apporté avec lui cette fête, rien de plus naturel. Mais il n'est pas croyable qu'il ait trouvé son Église en possession d'un usage qui éprouvait tant d'opposition en Angleterre et que les moines de Westminster avaient tant de peine à faire prévaloir.

Qui ne sait qu'à cette époque, évêques et abbés, tout ce qui avait quelque rang dans l'Église d'Angleterre était normand de naissance ou du moins de race ? Un clergé ainsi composé n'aurait eu garde de réclamer contre une tradition consacrée par l'exemple de la métropole de la Normandie.

Du reste, l'auteur sur lequel les Normands fondent leurs prétentions, nous semble mériter en ce point fort peu de crédit. Voici comment il s'exprime[1] : « Pour entrer dans ce beau sujet, disons que la fête de la Conception Immaculée de la sainte Vierge, commença à être célébrée à Rouen l'an 1070 ou environ, avec tant de zèle et de piété, que depuis ce temps-là elle a été appelée la *Fête aux Normands*. Une révélation suivie d'un miracle donna lieu à la célébration de cette fête. » Puis vient l'histoire du prétendu abbé Helsin, dont monseigneur Malou[2] dit avec vérité qu'elle fourmille d'incohérences, d'anachronismes et de contradictions. Ajoutons que la chronique du monastère de Saint-Laurent à Liége[3] place le commencement de la fête de la Conception de la sainte Vierge chez les Normands vers l'an 1110 ; c'est quarante ans plus tard que ne le fait l'histoire de Rouen, mais vingt ans plus tôt que ne le comporte la vérité.

[1] *Histoire de la ville de Rouen*, part. III, p. 56, édition 1731.
[2] L'*Immaculée Conception*, t. I, p. 114.
[3] Martène, *Amplissima collectio*, t. IV, col. 1080.

L'historien de Rouen arrive ensuite au Palinod. « Parlons maintenant, dit-il, de l'antiquité, de l'illustre confrérie de la Conception de la Vierge. Ce fut du temps de l'archevêque Jean de Bayeux, en l'an 1072, qu'elle fut instituée à Rouen par les plus notables habitants de la ville, qui s'obligèrent de porter toute leur vie un respect particulier à la sainte Vierge et en dressèrent même quelques statuts et ordonnances. » Malheureusement ces statuts et ordonnances ont entièrement disparu, en sorte qu'on est assez porté à croire que l'institution de la confrérie n'a été placée sous l'épiscopat de Jean de Bayeux, comme celle de la fête elle-même, qu'à cause de la prétendue vision de l'abbé Helsin. Au surplus, les chants en l'honneur de la sainte Vierge ne datent pas de bien loin dans la confrérie de Rouen. Le premier fut composé en 1486, c'est-à-dire plus de deux siècles et demi après les travaux d'Osbert de Clare et d'Anselme le neveu. De tous les documents qui nous font connaître le *Puy des Palinods*, le plus ancien remonte précisément à cette même année.

V. DE BUCK.

DE L'ÉLÉMENT GERMANIQUE

DANS LA LANGUE FRANÇAISE

Personne n'ignore que le français ne dérive pas d'une source unique. C'est moins une langue qu'un composé de plusieurs langues, où le latin domine, mêlé à quelques restes de l'ancien gaulois et à l'élément germanique apporté par les peuples barbares qui envahirent la Gaule au cinquième siècle. Un ouvrage spécial sur la part qu'il convient d'attribuer à cet élément dans l'origine et la formation de notre langue ne serait pas sans intérêt. Plus d'une fois, il est vrai, les philologues modernes ont abordé ce sujet. Nous citerons entre autres les noms de MM. Albin d'Abel de Chevallet[1] et Edelstand du Méril[2]. Mais le cadre général qu'ils ont choisi, embrassant à la fois tous les éléments de la langue, au point de vue de la philologie ou de la philosophie, ne leur a pas permis de traiter à fond cette question particulière et de lui donner tout le développement qu'elle comporte. Peut-être essayerons-nous de le faire un jour. Contentons-nous, dans cet article, de poser quelques jalons et de jeter comme un premier coup d'œil sur la carrière.

[1] *Origine et formation de la langue française;* Paris, Dumoulin, 1858.

[2] *Essai philosophique sur la formation de la langue française;* Paris, Franck, 1852.

Lorsque César, à la tête des légions romaines, entreprit la conquête de tout le pays compris entre les Alpes, la Méditerranée, les Pyrénées, l'Océan et le Rhin, abstraction faite de la Narbonnaise déjà soumise, et de quelques colonies grecques ou ibériennes fixées au midi, le long de la mer, il le trouva partagé entre trois peuples différents. « La Gaule dans son ensemble, dit-il, est divisée en trois parties, dont l'une est habitée par les Belges, l'autre par les Aquitains, la troisième par ceux qu'on appelle Celtes dans leur langue, Gaulois dans la nôtre [1]. » Le témoignage de César est confirmé par ceux de Strabon [2] et d'Ammien Marcellin [3]. Tous ces peuples différaient entre eux par leur langue, leurs mœurs et leurs lois [4]. La manière de parler des Aquitains, très-rapprochée de celle des Ibères, desquels ils tiraient leur origine, s'éloignait beaucoup de celle des Celtes et des Belges [5]. Les idiomes de ces deux derniers peuples, au contraire, se ressemblaient assez pour pouvoir être considérés comme deux dialectes d'une même langue. C'est pour cela qu'on désigne sous la dénomination commune de langue *celtique* l'ensemble des idiomes et dialectes parlés entre le Rhin, l'Océan et la Loire.

Au cinquième siècle, l'empire d'Occident s'écroula sous les coups des barbares. Les vainqueurs, mêlant leur langue à celle des vaincus, changèrent peu à peu le latin en roman, et donnèrent ainsi naissance à trois grands dialectes : la langue de *si* ou *romane* d'Italie, la langue d'*oc* ou *romane* d'Espagne, et la langue

[1] *De bello gallico*, lib. I.

[2] Οἱ μὴν δὴ, τριχῆ διήρουν, Ἀκουϊτανοὺς καὶ Βέλγας καλοῦντες καὶ Κέλτας. (L. IV, dans le *Recueil des historiens de France*, t. I, p. 4.)

[3] Temporibus priscis cum laterent hæ partes ut barbaræ, tripartitæ fuisse creduntur, in Celtas eosdem Gallos divisæ, et Aquitanos, et Belgas. (L. XV, ch. XXVII, *Collect. script. lat. veter.*, t. II, p. 427.)

[4] Hi omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt. (César, *De bello gallico*, lib. I.)

[5] Ἁπλῶς γὰρ εἰπεῖν, οἱ Ἀκουϊτανοὶ διαφέρουσι τοῦ γαλατικοῦ φύλου, κατά τε τὰς τῶν σωμάτων κατασκευὰς, καὶ κατὰ τὴν γλῶτταν ἐοίκασι δὲ μᾶλλον Ἴβηρσιν. (Strabon, l. IV, *Recueil des historiens de France*, t. I, p. 20.)

d'*oïl* ou *romane* des Gaules[1]. Celle-ci, renfermée d'abord dans les mêmes limites que la celtique, finit par s'étendre à toute la Gaule, et devint, par la prépondérance d'un de ses dialectes, celui de l'Ile-de-France, la *langue française*. Trois éléments la composaient : l'élément indigène ou celtique, l'élément civilisé ou latin, et l'élément barbare ou germanique. C'est à ce dernier seulement que nous nous arrêtons. Essayons d'abord de nous rendre compte des diverses phases qu'il eut à subir depuis le moment où l'invasion le mit en contact immédiat avec les deux autres jusqu'à son entière fusion avec eux dans une même langue.

I

On comprend ordinairement sous la dénomination générale de barbares du Nord ou d'Europe, les Francs, les Allemands, les Goths, les Bourguignons, les Vandales, les Suèves, les Alains, les Angles, les Saxons, les Danois, les Normands, les Lombards, les Hérules, les Quades et les Marcomans. Nous ne dirons rien de ces quatre dernières nations, qui n'ont jamais fait irruption dans la Gaule, ni des Goths, des Vandales, des Suèves et des Alains, qui n'ont fait, en quelque sorte, que la traverser. Au neuvième et au dixième siècle, les Danois et les Normands exercèrent de grands ravages sur les côtes de la mer et le littoral des fleuves; mais leurs apparitions soudaines dans l'intérieur, suivies d'une prompte retraite dès qu'ils se voyaient en possession d'un assez riche butin, ne donnaient pas à leurs relations assez de stabilité pour qu'elles

[1] Ces dénominations paraissent venir de la manière dont ces différentes nations énonçaient l'affirmation. Voyez du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, art. *Lingua*. — Ménage, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, art. *Languedoc*. — De Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 32, note. — Paulin-Pâris, dans le *Nouveau dictionnaire de la langue française*, par M. L. Dochez, *Discours préliminaire*, p. 8; Paris, Fouraut, 1860.

pussent influer beaucoup sur la formation de notre langue. Nous leur devons néanmoins, comme nous le ferons voir, bon nombre de termes de marine. Les Angles et les Saxons, au lieu de se jeter sur la Gaule, passèrent dans la Bretagne et y fondèrent les sept royaumes d'Essex, Wessex, Sussex, Mercie, Northumberland, Est-Anglie et Kent, connus sous le nom d'Heptarchie. Leur langue, l'anglo-saxon, est néanmoins très-intéressante pour nous, parce qu'elle est, de tous les idiomes germaniques, le plus voisin du dialecte francique[1]. Les Bourguignons, après avoir fondé un royaume dans la partie orientale de la Gaule en 413, succombèrent sous les Francs en 536. On ne saurait dire en quoi ils ont contribué à la formation de notre langue, parce que la leur, à l'exception de deux noms propres, *Hendinos* et *Sinistus*, qu'Ammien Marcellin nous a conservés[2], nous est totalement inconnue. Les Allemands firent plusieurs courses sur le territoire gaulois; mais, toujours contraints à repasser le Rhin, ils restèrent définitivement sur la rive droite de ce fleuve.

Les Francs seuls parvinrent à s'établir dans la Gaule. Dès l'année 254, ils y avaient pénétré et parcouru une partie du pays. En 293, l'empereur Constance y établit une colonie de cette nation. Des bandes de Francs traversant l'Auvergne et la Provence arrivèrent jusqu'au pied des Pyrénées[3]. En 420 eut lieu la grande invasion, mais la domination des Francs ne s'étendit sur une partie considérable des Gaules qu'après le règne de Clovis, qui dura de 481 à 511.

Les Francs[4] ne formaient pas, comme on se le figure trop

[1] On peut voir les preuves de cette assertion dans l'ouvrage de M. J. Grimm, intitulé : *Geschichte der deutschen Sprache.*

[2] Lib. XVIII, cap. II.

[3] Voyez Procope dans le *Recueil des historiens de France*, t. II, p. 41 et suivantes.

[4] Le radical germanique *frak* ou *frank*, avec ou sans l'*n* euphonique, correspondait au latin *ferox*, fier, intrépide, féroce. Le sens de libre, indépendant, est postérieur à l'invasion du cinquième siècle, et doit être attribué à la condition sociale des Francs victorieux. Les écrivains modernes,

souvent, une monarchie proprement dite, ni même un peuple unique, mais plutôt une confédération de peuplades d'origine et de langue distinctes, bien que toutes appartinssent à la race germanique. Les unes, en effet, se rattachent à la branche septentrionale et occidentale de cette race, dont l'idiome original produisit les patois et les dialectes du bas allemand; les autres étaient issues de la branche centrale, dont l'idiome primitif, adouci et un peu mélangé, devint le haut allemand ou la langue littéraire de nos jours.

Les *Saliskes* ou Francs Saliens, ainsi appelés du territoire du *Saliland*, ou pays de Sale, qu'ils habitaient vers les bouches de l'Issel, soit par l'influence morale, soit par la force, étaient devenus tribu dominante au cinquième siècle. Ils eurent la gloire de donner à la confédération ses premiers rois et d'inaugurer, sous Clodion, l'ère des conquêtes.

Une autre tribu dominante, plus faible d'abord que celle des Saliens, mais qui devait la déposséder un jour, s'était établie entre le Rhin et la Meuse. On lui donnait le nom de *Ripewares*[1] où Francs Ripuaires. Un vieil esprit de nationalité, joint à quelques différences de lois, de mœurs et de dialecte, divisait ces deux tribus principales. Les dénominations d'Ostrasiens et de Neustriens, introduites plus tard pour distinguer les Francs de l'Est de ceux de l'Ouest, ne marquaient donc pas seulement des divisions géographiques; elles répondaient à des différences plus profondes, qui ne contribuèrent pas peu à diviser de plus en

qui donnent presque tous au nom de *Francs* la signification d'hommes libres, sacrifient la vérité étymologique à la vanité nationale, ou à cet esprit d'indépendance qui domine notre siècle. Voyez du Cange, *Gloss.*, art. *Franci.* — De Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 365. — Augustin Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, p. 88 et suiv.; Paris, 1836.

[1] Ce nom est un mot hybride formé du latin *ripa*, dénomination affectée au quatrième et au cinquième siècle à la rive romaine du Rhin, et du tudesque *ware*, qui signifie homme. Le sens étymologique de ce nom est donc *hommes de la rive* ou *riverains*.

plus l'idiome des Francs, jusqu'à ce qu'il aboutît d'une part au français et de l'autre à l'allemand moderne [1].

Les Ripuaires, voisins de la Germanie, voyaient leur population se grossir sans cesse de nouvelles bandes, que l'attrait d'un climat plus chaud continuait à appeler vers une autre patrie. Les douze routes romaines qui, dès le temps d'Antoine, ouvraient la Germanie à toutes les spéculations commerciales, entretenaient une communication continuelle entre les habitants des deux côtés du Rhin. Bientôt le latin disparut entièrement de la partie de la Gaule occupée par les Ripuaires. Le tudesque diversement modifié lui succéda, et se perpétua jusqu'à nos jours, chez leurs descendants, sur la rive gauche du Rhin.

Il n'en fut pas de même chez les Saliens, dont le pays s'étendait de la Meuse à l'Océan et de la Scarpe à la Loire. Ils se trouvaient trop éloignés des tribus germaniques et trop mêlés avec les populations gallo-romaines, qui leur étaient de beaucoup supérieures en nombre et en civilisation, pour pouvoir conserver leur langue intacte, beaucoup moins encore pour l'imposer aux autres. Ils en gardèrent néanmoins longtemps l'usage dans leurs relations de famille, dans les camps, dans les armées et dans les assemblées politiques ou militaires. Le francique était la langue de Clovis, de ses enfants et de plusieurs de leurs successeurs.

Le vainqueur de Tolbiac donna aux terres dont il dota l'évêque saint Remi le nom de *Biscofesheim*, mot composé de *biscof*, évêque, et de *heim*, maison [2]. Le poëte Fortunat, dans un éloge un peu flatté de la facilité de Charibert, roi de Paris, à parler le latin, nous apprend indirectement que le tudesque était la langue maternelle de ce prince :

Cum sis progenitus clara de gente Sycamber,
Floret in eloquio lingua latina tuo ;

[1] Pour ce qui regarde ces distinctions entre les Saliens et les Ripuaires, voyez Augustin Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, lettre X.

[2] « Quas mihi Dominus illustrisque memoriæ Ludovicus rex... *Biscofesheim* suâ linguâ vocatas tradidit. » *Testament de saint Remi*, cité dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXIV, p. 658.

Qualis es in propriâ docto sermone loquelâ,
Qui nos romano vincis in eloquio[1]!

Le même poëte prête à Chilpéric, roi de Soissons, une connaissance toute particulière du latin[2]; mais saint Grégoire de Tours, à propos d'un ouvrage en prose et de deux livres de poésie composés par ce prince, nous fait parfaitement voir que le latin n'était pour lui qu'une langue empruntée, qu'il ne possédait pas. « Ses vers sont faibles, dit-il, et ne se tiennent point sur leurs pieds; l'ignorance lui fait mettre des brèves à la place des longues et des longues où il faudrait des brèves[3]. »

Si des rois, et des rois qui se piquaient de bien écrire et de bien parler, n'étaient néanmoins que de médiocres latinistes, ne peut-on pas en conclure qu'à cette époque le tudesque servait encore au peuple de langage ordinaire? Il est vrai que déjà le contact avec les autres idiomes de la Gaule l'avait singulièrement modifié, disons mieux, corrompu. Une sorte de latin mêlé de celtique, et altéré par l'introduction d'un grand nombre de mots germaniques, devint bientôt l'unique langage intelligible aux habitants de la campagne. Ceux des villes méprisaient encore ce jargon et ne le désignaient que sous le nom de *latin rustique*. De là vient qu'au septième siècle la connaissance des deux langues était comme une condition nécessaire aux grandes charges ecclésiastiques. Saint Mummolin dut principalement à cette connaissance l'honneur de succéder à saint Éloi sur le siége de Noyon[4]. Aussi les ministres de la religion s'appliquèrent-ils dès lors à se

[1] Fortunat., lib. VI, carm. 4, dans Duchesne, *Histor. Franc. script.* — Le texte porte *romanos*, mais le contexte demande *romano*.

[2] Fortunat., lib. IX, *Ad Chipericum regem*, dans Duchesne, *Hist. Franc. script.*

[3] « Confecitque duos libros... quorum versiculi debiles nullis pedibus subsistere possunt, in quibus, dùm non intelligebat, pro longis syllabas breves posuit, et pro brevibus longas statuebat. » (L. VI, cap. XLVI.)

[4] « Vir Dei Eligius... migravit ad Dominum (659). Cujus in loco... quia prævalebat non tantum in teutonicâ, sed etiam in romanâ linguâ... Mummolinus ad pastoralis regiminis curam subrogatus est episcopus. » (*Vita S. Mummolini*, dans J. Ghesquier, *Acta sanctor. Belgii selecta*, t. IV, p. 403.)

rendre capables d'instruire les diverses populations, chacune dans sa langue. On peut citer comme exemple de ce fait saint Adalard, abbé de Corbie, qui, au rapport de Gérard son disciple, parlait également bien le tudesque, le roman et le latin [1]. Le dix-septième canon du troisième concile de Tours veut « que chaque évêque traduise ses homélies en langue *romane rustique* et en langue *tudesque*, afin que tous puissent mieux les comprendre [2]. » Ainsi l'élément germanique, se fondant insensiblement avec le latin et le celtique, formait le roman.

La grande révolution politique du huitième siècle, en renversant la dynastie mérovingienne, et en transportant la puissance des Saliens aux Ripuaires, fut comme une nouvelle invasion germanique. Les Ostrasiens, qui, à cause de leur position et de leurs relations, avaient mieux conservé leurs traditions, leurs idées et leur langue, restaurèrent partout les lois et les usages de leurs ancêtres. L'allemand, comme aux premiers temps de la conquête, redevint la langue de la classe politique. On tenta l'impossible pour le faire adopter de nouveau par le peuple. Pépin voulut que le nom germanique de son fils témoignât de la race à laquelle il appartenait [3]. Charlemagne essaya de régulariser sa langue maternelle en l'assujettissant aux lois de la grammaire. Il donna des noms tudesques aux mois et aux vents, et fit recueillir avec soin les chants populaires qui célébraient les exploits des guerriers germaniques dans leurs idiomes nationaux [4]. Louis le Débonnaire ordonna de traduire les évangiles en tudesque, et c'est probablement à lui que nous sommes redevables de la version du

[1] « Qui si vulgari, id est romanâ linguâ, loqueretur, omnium aliarum putaretur inscius... si vero teutonicâ, enitebat perfectius ; si latinâ, in nullâ omnino absolutius. » (*Vie de S. Adalard*, par Gérard, dans Mabillon, *Acta sanct. ordin. S. Benedicti*, sæc. IV, p. 335.)

[2] Labbe, *Concilia*, t. IX, p. 351.

[3] « Genuit filium vocavitque nomen ejus linguâ propriâ *Carlum*. (Fredegaire, *Chronicon.*, c. CIII.) — *Karl*, en tudesque, signifie mâle, homme fort, vigoureux. Voyez Graff, *Althochdeutscher Sprachschatz*, t. IV, col. 492.

[4] Eginhard, *Vita Karoli magni*, cap. XXV-XXIX, dans le *Recueil des historiens de France*, t. V, p. 99-100.

moine Otfrid. On voit quelle était la langue habituelle de ce prince par ce que l'auteur anonyme de sa vie raconte de ses derniers instants. Voulant chasser le démon qui l'obsédait sur son lit de mort, il se tourna vers la gauche avec indignation et s'écria par deux fois : *Huz ! huz !* expression tudesque qui signifie : *dehors ! dehors* [1]*!*

Cependant cette réaction ne put aboutir. Au neuvième siècle la langue des Neustriens était devenue décidément romane. Le serment que firent à Louis le Germanique les soldats de Charles le Chauve, en 842, en est une preuve manifeste. Il n'est ni en tudesque, comme celui de Charles, ni en latin, ni en celtique, mais dans un idiome composé de ces trois langues. Encore n'y trouve-t-on tout au plus que deux racines germaniques : *Returnar*, de l'islandais *turna*, en tudesque *turnôn*, et *stanit*, du tudesque *stan* [2]. En 888, la différence de langage entre les descendants des Ripuaires et ceux des Saliens était tellement marquée, qu'on donnait aux uns le nom de Francs-latins et aux autres celui de Francs-teutons [3]. Lors de l'entrevue de Charles le Simple avec Henri l'Oiseleur (920), la différence des langues fut pour les personnes de leur suite une cause fréquente d'irritation et de querelles. Une fois entre autres, choqués de cette diversité, « ils commencèrent à se provoquer avec beaucoup d'animosité par leurs injures ; puis, en étant venus aux mains, ils tirèrent leurs glaives et se blessèrent mortellement. Dans ce tumulte, le comte Erlebaud, s'étant ap-

[1] « Conversa facie in sinistram partem, indignando quodammodo, virtute quantâ potuit, dixit bis : *Huz! huz!* quod significat : *Foras! foras!* Unde patet quia malignum spiritum vidit, cujus societatem nec vivus nec moriens habere voluit. » (*Vita Lud. Pii,* dans le *Recueil des historiens de France,* t. VI, p. 125.)

[2] M. Duméril va même jusqu'à révoquer cette origine en doute. (Voyez *Essai philosophique sur la formation de la langue française,* p. 402, notes 1 et 2.)

[3] « Ejusdem Arnulfi (Arnulf, fils de Carolman) tempore Gallorum populi elegerunt Odonem ducem sibi in regem. Hinc divisio facta est inter *teutones Francos* et *latinos Francos.* » (*Chronique anonyme,* dans le *Recueil des historiens de France,* t. VIII, p. 231.)

proché pour apaiser la querelle, fut tué par ces furieux[1]. » Hugues Capet, qui commença à régner en 987, était aussi complétement étranger à l'allemand qu'au latin ; il ne savait que le roman. Dans l'entrevue qu'il eut avec Othon II, empereur d'Allemagne, bien que celui-ci s'exprimât dans les deux langues, il fallut qu'Arnulf, évêque d'Orléans, lui servit d'interprète[2]. Ainsi, dès la fin du dixième siècle, la fusion de l'élément germanique avec les deux autres dans une même langue était définitivement opérée, après avoir passé par trois phases différentes correspondant aux trois premières dynasties. Sous les Mérovingiens, l'élément germanique se corrompt par son contact avec le latin ; sous les Carolingiens, il reprend de la vigueur par la restauration des anciennes institutions ; sous les Capétiens, il disparaît entièrement par l'avénement des ducs de *France*.

II

L'étude de l'élément germanique dans la langue française n'est pas seulement intéressante au point de vue historique, elle l'est davantage encore au point de vue du caractère, des mœurs et des usages, des lois et des institutions, du genre et du degré de civilisation qu'elle révèle dans ceux qui l'ont introduit dans la Gaule.

Les Francs étaient naturellement fiers, hardis, conquérants, dominateurs, avides de pillage et de butin. Ils aimaient la guerre avec passion comme moyen de s'enrichir et d'acquérir de la gloire. Sur le champ de bataille, atteints de plusieurs blessures, dont la moindre eût suffi pour terrasser d'autres hommes, ils

[1] *Richeri historiarum libri quatuor*, lib. I, 20, dans Pertz, *Monum. german. hist.*, t. V, p. 275.

[2] *Richeri historiarum libri quatuor*, lib. III, 85, dans Pertz, *Monum. german. hist.*, t. V, p. 625.

restaient debout et combattaient encore[1]. S'ils parvinrent à se fixer dans la Gaule, ce fut par la force des armes et après une lutte de plusieurs siècles. On ne sera donc pas surpris de les voir importer dans leur nouvelle langue un grand nombre d'expressions relatives à cette vie des camps qu'ils avaient constamment menée. Aussi retrouvons-nous l'élément germanique :

Dans tout ce qui regarde la guerre et les combats : par exemple, ESCARMOUCHE (en allemand, *scharmützel;* du tudesque *scara*, troupe, compagnie, et *muhhan*, s'avancer pour l'attaque); GUERRE (en anglo-saxon, *waer*, *wer*, guerre, d'où l'anglais *war*, arme, guerre); GUET, autrefois *gait*, *wait*[2] (du tudesque *wahta*, guet, garde, faction); TRÊVE, autrefois *trive*, *triwe*, *trieuwe*[3] (du tudesque *triwa*, *triuwa*, loyauté, bonne foi, fidélité, et, par extension, traité, pacte, accord);

Dans les différentes espèces et les réunions de combattants, comme CHAMPION (en tudesque, *chempfo*, combattant, guerrier, soldat); ESCADRON (du tudesque *scara*, bande, corps de troupes; en basse latinité, *scadro*); TROUPE (en tudesque, *drupo*, troupes; en vieil allemand, *trupe*, troupe; en allemand moderne, *truppen*, troupes;

Dans les armes offensives et défensives : par exemple, BOUCLIER, autrefois *boucler*[4], *bucler* (tudesque, *buckeler*, bouclier); DAGUE (ancien allemand, *dagge;* islandais et suédois, *daggart*, dague, poignard); ESTRAMAÇON (gothique, *schram-sachs*, épée tranchante); FLÈCHE (tudesque, *flukhe*, flèche); HALLEBARDE (ancien allemand, *helmbarte*, hallebarde, m. à. m. hache-à-long-manche);

[1] «... Invicti perstant animoque supersunt jam prope post animam... » (Sidon. Apolinar., carm. 5, dans *Script. rerum franc.*, t. I, p. 803.

[2] Roquefort, *Glossaire de la langue romane*, t. I, p. 657. — « Toutes les nuits les Anglois faisoient grands *gaits.* » (Froissart, dans Dochez, *Dictionnaire de la langue française.*)

[3] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 660. — « E li reis Achab rechut la *trive.* » (*Livre des Rois*, édition Leroux de Lincy, p. 328, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, 1841.)

[4] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 170. — Voir, pour les exemples, de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 299.

Dans les fortifications, l'équipement et les signes de reconnaissance, comme BOULEVARD, autrefois, *bollevercq*[1] (islandais, *bolverk;* allemand, *bollwerk*, boulevard); ESTACADE (danois, *stakkeet*, de *stake*, pieu, piquet); BAUDRIER (tudesque, *balderich*, baudrier); BRIDE, autrefois *bridel*[2] (tudesque, *pritil*, *brittel*, frein, bride); ÉPERON (tudesque, *sporo*, éperon);

Dans les accidents et les suites de la guerre : par exemple, BAGARRE (tudesque, *bàga*, querelle, combat); BLESSURE (tudesque, *blasse*, signe, marque, cicatrice); BUTIN (ancien allemand, *bûte*, *bûten;* islandais, *byti*, *byte*, butin); SAC (tudesque, *scah*, proie, butin); PILLAGE (islandais, *spilla*, piller).

Un grand nombre de mots militaires du vieux français que notre langue n'a pas conservés étaient aussi d'origine germanique. Nous en citerons quelques-uns : BEHORD, BEHOURD, choc de lances, tournoi[3], de l'ancien allemand *behort*, choc de lances; BRANT, épée[4], de l'islandais *brand*, épée; BROIGNE, cuirasse[5], de l'islandais, *brynia*, cuirasse; ESLINGUE, fronde[6]; du tudesque *slinga*, fronde ; ESTOR, ESTOUR, assaut, combat[7], de l'anglo-saxon, *stour*, assaut, combat ; HANSACS, dague, poignard[8], de l'anglo-

[1] Roquefort, *Supplément au Glossaire*, p. 49.

[2] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 184.

[3] Lacombe, *Dictionnaire du vieux langage*, p. 63. — « Faire bataille et *bohours* et tournois. » (Cuvelier, *Chron. de Duguesclin*, édition Charrière, t. I, p. 388, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, 1839.)

[4] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 179. — « Jesbidenob... ont ceint un *brant* nuef. » (*Livre des Rois*, édition Leroux de Lincy, p. 203.)

[5] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 187. — Voir, pour les exemples, de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 309-310.

[6] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 516.

[7] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 545.

« Mais unques n'i fist assemblée,
Estor, bataille, ne meslée
Que sur lui n'en tornast le pis. »

(Benoît, *Chron. des ducs de Norm.*, t. I, p. 174, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*.)

[8] « Et fit prendre le pople de la cited..., e de *hansacs* desmembrer et détrancher. » (*Livre des Rois*, édition Leroux de Lincy, p. 162.)

saxon, *handseax*, poignard, composé de *hand*, main, et *seax*, coutelas; HERE, armée[1], du tudesque *hari*, *heri;* en anglo-saxon, *here*, armée; RAISE, RÈSE, expédition militaire, incursion[2], du tudesque *reisa*, voyage, incursion, expédition militaire; SAQUEMAN, pillard[3], du tudesque *scachman*, pillard, brigand.

Notre langue est encore redevable aux idiomes germaniques de beaucoup d'expressions relatives à la marine et à la navigation. Il se peut que plusieurs de ces termes nous viennent des Francs et principalement des Ripuaires, que leur condition de riverains de la Meuse et du Rhin forçait en quelque sorte à naviguer. Nous en avons emprunté beaucoup aux Anglais; mais ils sont pour la plupart de date récente, et nous ne nous sommes pas même donné la peine d'en changer la forme : par exemple, *steamer*, *steamboat*, *yacht*. Mais ceux que nous trouvons déjà dans notre langue, au douzième et au treizième siècle, nous viennent plutôt des Normands que des Anglais. Avant le treizième siècle, la marine anglaise n'avait pas l'extension qu'elle a prise plus tard. Les Normands, au contraire, établis dans le nord-ouest de la Gaule dès le neuvième et le dixième siècle, et conservant pendant assez longtemps leur idiome national, exerçaient à cette époque une toute autre influence que les Anglais[4].

Il est curieux de constater que plusieurs noms de barques ou de navires, communs à l'anglais et au français, n'existent pas dans l'anglo-saxon, tandis qu'on les trouve dans l'islandais, le danois ou le suédois, et quelquefois dans ces trois idiomes à la

[1] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 749. — Lacombe, *Dictionnaire du vieux langage*, p. 269. — Borel, *Dictionnaire* (à la suite de Ménage, *Dictionnaire étymologique*), p. 120.

[2] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 430. — Olivier de la Marche, cité dans du Cange, art. *Reisa*.

[3] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 517. — Voir, pour les exemples, de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 451.

[4] On peut voir des détails intéressants sur cette question dans une note de M. de Chevallet (*Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 56, 57), et dans l'*Archéologie navale* de M. Jal, à laquelle cette note renvoie.

fois. C'est une preuve évidente que l'anglais, loin de les avoir fournis au français, les a, comme lui, empruntés aux langues du Nord. En voici quelques exemples : CANOT, en anglais, *canoe*, manque à l'anglo-saxon, et se dit en islandais, *kani;* en danois, *kane;* en suédois, *kana;* DOGRE, en anglais, *dogger*, *duggarar*, n'existe pas en anglo-saxon, et vient de l'islandais *duggar*, dont la seconde forme anglaise conserve encore la trace. GALION, GALIOTE, en anglais, *galleon*, *galliot*, n'ont point d'analogue en anglo-saxon, tandis qu'on trouve en islandais *galeida*, en danois *galeye*, en suédois *galeija*, etc.

Souvent aussi on peut remarquer dans la forme des mots plus de ressemblance avec les idiomes normanniques qu'avec l'anglais; ce qui paraît indiquer que ce dernier a moins influé sur leur formation que les premiers. Ainsi le français BABORD est plus près de l'islandais *bakbord*, du danois et du suédois *bagbord*, que de l'anglais *larboard*. Nous disons ÉCOUTE ; dans le suédois *skot*, et le danois *skioed*, on retrouve, au moins pour le son, les deux mêmes consonnes ; l'anglais *sheet* n'en a conservé qu'une. Notre mot FAUBERT correspond parfaitement au suédois *svabert*, dont l'anglais *swab* n'est qu'une contraction. Comme l'islandais *sigla*, le suédois *segla*, et le norvégien *sigle*, le français CINGLER [1], autrefois *sigler*, garde le *g*, que l'anglais *to sail* a rejeté. HISSER n'est-il pas plus près de l'islandais *hisa*, du suédois *hissa*, et du danois *hise*, que de l'anglais *to hoise ?*

Non-seulement l'analogie est souvent plus marquée entre le

[1] « Une fausse et ridicule étymologie, donnée par Huet, a conduit à orthographier ainsi ce verbe; on devrait écrire *singler*, ainsi que l'a fait Nicot. » (De Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 319.) — Voici l'étymologie de Huet : « *Singler* pour *cingler*. De *cingle*, qui signifiait voile... *Cingle* vient de *cingulum*, la voile ayant pris le nom des cordages qui la gouvernent. » (Dans Ménage, *Dictionnaire étymologique*, édition Jault.) — Les anciens auteurs écrivent constamment *sigle* ou *single* et *sigler* par une *s*. Voyez Benoît, *Chron. des ducs de Norm.*, édition Francisque Michel, t. I, p. 187. — Marie de France, *Poésies*, édition Roquefort, t. I, p. 458. — Froissart, *Chroniques*, édition Buchon, t. I, p. 13.

français et les langues du Nord ; mais on peut ajouter encore que les primitifs germaniques de plusieurs de nos termes de marine manquent complétement et à l'anglais et à l'anglo-saxon, tandis qu'ils existent dans les idiomes normanniques : par exemple, FOC, en suédois, *foecka;* en danois, *fakke;* HUNE, en islandais, *hun;* LOUVOYER, en danois, *lovere;* en suédois, *lafwera;* RACAGE, en danois, *rakke;* en suédois, *rack;* VARANGUES, en suédois, *wraengr;* CAPRE, en danois, *kaper;* en suédois, *kapare*, en islandais, *kapari*, etc.

Nous devons aussi aux langues germaniques plusieurs noms de vents : par exemple, BISE, du tudesque *bisa*, vent du nord; GALERNE, de l'islandais *gola*, vent fort, ou de l'anglais *gale*, vent frais; AUTAN, de l'islandais *austan*, vent d'est.

La dénomination des quatre points cardinaux a été empruntée à ces mêmes langues, comme on peut le voir par le tableau suivant :

	NORD.	EST.	OUEST.	SUD.
Tudesque,	*nort.*	*ost.*	*west.*	*sunt.*
Anglo-sax.,	*north.*	*east.*	*west.*	*suth.*
Anglais,	*north.*	*east.*	*west.*	*south.*
Danois,	*nord.*	*oest.*	*vest.*	*syd.*
Suédois,	*nord.*	*oester.*	*vester.*	*syd.*
Islandais,	*nordr.*	*austr.*	*vestr.*	*sudr.*
Hollandais,	*noord.*	*oost.*	*west.*	*zuid.*
Flamand,	*noordt.*	*oost.*	*west.*	*zuydt.*
Allemand,	*nord.*	*ost.*	*west.*	*süd.*

Les directions qui tiennent le milieu entre les quatre points cardinaux ont aussi leurs dénominations correspondant parfaitement aux dénominations françaises NORD-EST, NORD-OUEST, SUD-EST, SUD-OUEST. Elles sont formées de même par la simple juxtaposition des noms de deux points cardinaux voisins.

Si l'on était tenté de croire que la rose des vents est une invention moderne et postérieure à celle de la boussole, on verrait par là qu'il est nécessaire de lui assigner une assez haute antiquité [1].

[1] La boussole a été inventée sous Philippe le Bel, et, dès le douzième

L'élément germanique se révèle encore dans ce qui a trait à la condition sociale, à la législation, aux titres hiérarchiques, aux charges et aux fonctions publiques, à la constitution de la famille, aux actes administratifs et judiciaires, aux monnaies, poids et mesures, etc. Ainsi dans AMBASSADEUR on retrouve le tudesque *ambaht*, charge, office, emploi; dans BARON, anciennement *bers*, le tudesque *bar*, homme né libre; dans ÉCHEVIN, le tudesque *scafino*, *scefino*, juge; dans MARQUIS, autrefois gouverneur d'une *marche*, le tudesque *marka*, marque, borne, limite, frontière, circonscription de pays, marche; dans SÉNÉCHAL, le tudesque *siniscalh*, serviteur préposé à la surveillance des esclaves d'une maison.

Dans la société domestique, le tudesque *rihhi*, *rik*, puissant, opulent, a donné RICHE; le tudesque *burc*, ville ceinte de murailles, ville forte, a formé BOURGEOIS; l'ancien allemand *riutaere*, a fait ROTURIER. ESCLAVE vient du tudesque *sclave;* FROUCHINE, anciennement servante[1], de l'allemand *fraüchen*, femmelette; GROMME, anciennement serviteur, valet, du tudesque *gomo*, ou du gothique *guma*, homme. Cette dernière expression tend à rentrer dans la langue moderne sous une autre forme à la faveur de l'anglais *groom*.

En style de pratique, notre vieille langue avait beaucoup emprunté aux idiomes germaniques. On appelait ÉCHIQUIER[2] une

siècle, les noms d'Est, Ouest, Nord, Sud, étaient usités. Le *Livre des Rois*, traduction de l'Écriture sainte faite à cette époque, nous en donne la preuve. « Li uns rochiers montout al *north*, encuntre Magmas, e li altres al *sud*, encuntre Gabaa. » (Édition Leroux de Lincy, p. 46.) — « De cele parei jesque al entrée del temple ki fud devers le *hest*, out quarante alnes, e devers le *west* en out vint alnes. » (Ibid., p. 248.) — « Alogierent soi en Magmas, al *est* de Betaven. » (Ibid., p. 42.)

[1] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 646.

« Avoirs fait bien d'un petit page,
D'une *frouchine*, d'un rabot,
Ki n'est pas graindres d'un cabot,
Un grant segnor, un grant doien. »

(*Miracle de N. D.*, dans Carpentier, *Glossar.*, art. *Fratillum*.)

[2] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 422. Ce mot se dit encore d'une juridiction anglaise qui règle toutes les affaires de finances. (Académie.)

cour de justice où l'on jugeait les affaires concernant le fisc (du tudesque *scaz*, trésor, contribution, impôt, taxe, rétribution). Les huissiers avaient le nom de BEDEAU [1] (de l'anglo-saxon *bydel*, crieur public, huissier, sergent). Assigner quelqu'un à comparaître pour plaider une cause se disait ARAMIR [2] (du tudesque *ramjan*, diriger vers). S'il survenait quelque ESSOIGNE [3], ou empêchement à comparaître au jour fixé, on était admis à s'excuser; ce qu'on appelait ESSOIGNER (du tudesque *sunnia*, empêchement). Dans ce cas, on fournissait un PLEIGE [4] ou répondant (de l'islandais *pligta*, s'obliger, cautionner, ou de l'ancien allemand *pflegen*, qui avait le même sens). S'agissait-il de dettes, le débiteur momentanément insolvable déposait dans une cour de justice un gage ou NAM [5]. S'il ne payait point à l'échéance, le créancier, après trois sommations, avait droit de se saisir du *nam*. De là l'origine de ce mot, dérivé du tudesque *nama*, prise, saisie. Lorsqu'on était attaqué par un assassin ou un voleur, on criait HARO [6] (du tudesque *haran*, crier), et tous ceux qui entendaient ce cri devaient prêter main-forte sous peine d'amende, comme le constate ce passage des *Coutumes de Normandie* cité par du Cange : « Au cri de *hareu* doivent issir tous ceux qui l'oirent.... autrement seront-ils tenus à amender le au prince. » A ce cri, on courait sus au SCAPHION [7] ou voleur (du hollandais *schavuit*, voleur de grand chemin), et après

[1] Robert Wace, le *Roman de Rou*, cité dans du Cange, art. *Placitum*.

[2] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 91.

[3] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 533. — Benoît, *Chron. des ducs de Norm.*, édition Francisque Michel, t. II, p. 12.

[4] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 364. — Voyez aussi du Cange, art. *Plegius*.

[5] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 226. — Lois de Guillaume le Conquérant, § 42. — Rutebeuf, *Œuvres complètes*, édition A. Jubinal, t. 1, p. 121.

[6] Roquefort (*Glossaire*, t. I, p. 735) dérive ce mot de *ha Raoul!* par allusion au premier duc de Normandie, qui devint cher à ses sujets par son amour pour la justice et sa sévérité à la rendre. Mais Cazeneuve (dans Ménage, *Dictionnaire étymologique*) remarque que ce mot est antérieur à Raoul, duc de Normandie.

[7] Roquefort, *Glossaire*, t. II, p. 525.

l'avoir ENHEUDÉ[1], c'est-à-dire lié (de l'ancien allemand *umhudeln*, attacher avec un lien, une bande, un lambeau d'étoffe), on le livrait à la justice, qui le condamnait à rendre la somme volée en bonnes pièces de monnaie, ESCALINS[2] (du tudesque *scilling*, monnaie primitivement en or), FERLINS[3] (de l'anglo-saxon *feordhling*, quart de denier, ferlin), ou autres, et lui infligeait en outre une juste HASCHÈRE[4] (du tudesque *harmscara*, punition, peine, châtiment, tourment). Dans certaines circonstances, on avait recours à l'ORDALIE. Ce mot se dit « des diverses épreuves qui étaient usitées dans le moyen âge sous le nom de jugement de Dieu. L'*ordalie du fer chaud, de l'eau froide, du fromage bénit*[5]. » ORDALIE vient de l'anglo-saxon *ordal*, jugement, sentence, en allemand *urtheil*.

Les peuples germaniques étaient trop guerriers et trop nomades pour s'occuper beaucoup d'agriculture et de jardinage. Leurs fréquentes migrations rendaient la propriété trop précaire, pour que le soin de la faire valoir prît chez eux d'importants développements. A leur arrivée dans les Gaules, où ils trouvèrent une civilisation comparativement supérieure, ils n'apportèrent que bien peu de pratiques nouvelles et adoptèrent volontiers les termes en usage dans le pays. M. du Méril ne compte guère qu'une vingtaine de mots d'origine germanique se rapportant à cet ordre d'idées[6].

[1] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 462.

[2] « Monnoie de compte qui valoit six patars, ou douze sols Haynault, lesquels faisoient dix-sept sols six deniers tournois. » (Roquefort, *Supplément au Glossaire*, p. 137.)

[3] « Petite monnoie, la quatrième partie d'un denier. » Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 589.

[4] Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 739. — Cuvelier, *Chron. de Duguesclin*, édition de Charrière, t. I, p. 422.

[5] Académie.

[6] BLÉ (island. *blad*), ÉPEAUTRE (tud. *spelta*), SILLON (island. *silla*), JAVELLE (tud. *gauffel*), GERBE (tud. *garba*), RONCIN (tud. *hross*), SOMIER (island. *saumr*), PARC (tud. *parc*), HAIE (island. *hagi*), GAZON (tud. *waso*), ÉCURIE (tud. *scura*), HOUE, HOYAU (tud. *hauwa, howa*), HERSE (tud. *hurt*), JARDIN

Le commerce était moins avancé encore que l'agriculture parmi ces nations barbares. Pouvait-il consister en autre chose qu'en de simples échanges, pour obtenir les objets les plus nécessaires à la vie? Il y avait loin de là aux ingénieuses inventions des peuples civilisés. A cette époque, les relations internationales, si favorables aux transactions commerciales, n'existaient guère, ou, si elles existaient, elles étaient à peu près exclusivement militaires. L'industrie, n'ayant point le stimulant du commerce, restait sans importance; tout se réduisait à la seule force des bras. On ignorait les métiers que ne réclamaient pas les besoins les plus impérieux. Le pillage était le plus ordinaire, sinon l'unique moyen de s'enrichir. Aussi, à l'exception des mots dont l'idée remonte à ces temps où le prix se confondait encore avec le poids, dans un commerce d'échange d'objets en nature, hormis un certain nombre d'expressions relatives à la maçonnerie, aux métiers ou aux outils les plus simples, nous ne devons rien ici aux langues germaniques.

Il n'en est pas de même de la vie pastorale, peu différente de celle que menaient les barbares au milieu des forêts de la Germanie. Ici l'élément germanique semble prendre une prédominance absolue dans notre vocabulaire. Les arbres et les forêts, les animaux domestiques et les troupeaux, la chasse et la vénerie, lui doivent presque tous leurs noms. On remarque, par exemple, que les mots latins *grex* et *armentum* ne nous en ont donné aucun qui exprimât une réunion d'animaux domestiques, tandis que le tudesque nous en a fourni jusqu'à six[1].

(tud. *garton*), BETTE (allem. *beete*), CÉLERI (island. *sellcri*), ESPALIER (allem. *spalier*), GLAIE (anc. allem *gloie*, *gleie*), GRIOTTE (island. *griot*). Dans cette énumération, nous avons changé quelques étymologies qui nous paraissaient tirées de trop loin. (*Essai philosophique sur la formation de la langue française*, p. 214-215.)

[1] FALDE, FAUDE (*Livre des Rois*, p. 93. — Marie de France, t. II, p. 153), de l'islandais *fiolld*, multitude; FEY, FEX (Carpentier, *Glossar.*, art. *Fesca*), du tudesque *fihu*, troupeau, bétail; FLOC, FLOU (*Li povres clercs*, v. 148, dans du Méril, *Essai philosophique sur la form. de la langue française*, p. 512,

La langue religieuse, comme on devait s'y attendre, se forma tout entière sur le latin. M. de Chevallet ne signale que quelques mots relatifs à des superstitions ou à des penchants superstitieux, qui paraissent dériver de primitifs germaniques[1] : BIGOT (du tudesque *bi*, *got*); CAUCHEMAR (de l'ancien allemand *keuchen*, étouffer, suffoquer, *marh*, génie incube); GAROU (du danois *varulf*, loup-garou, mot à mot homme-loup); GOBELIN (de l'anglais *goblin*, lutin, ou de l'ancien allemand *cobold*, *cobel*, démon); HELLEQUIN, fantôme fameux au moyen âge (du tudesque *hella*, enfer, *kind*, enfant); TRUILLER, ensorceler (de l'islandais *trola*; enchanter).

L'étymologie nous fait voir encore un autre trait caractéristique dans les expressions d'origine germanique, acceptées, il est vrai, et reçues dans notre langue, mais prises en mauvaise part. Elles témoignent d'une lutte intestine entre les vainqueurs et les vaincus, même après la victoire, les uns cherchant à imposer leur langue avec leur autorité, et les autres la rejetant avec opiniâtreté. Chez les Francs, *quena* signifiait femme. Tandis que les Anglais ont tiré de ce primitif le nom de leur reine, *queen*, nos pères y ont trouvé celui d'une prostituée, *gouine;* nous lui empruntons celui de la femelle d'un singe, *guenon*, qu'on applique aussi familièrement à une femme de mauvaise vie ou très-laide. *Habaro*, en tudesque, signifiait avoine; en français *haveron* n'est plus que de l'avoine sauvage. Les Goths voyaient dans le mot *here* le nom de leur seigneur et maître; nous n'y voyons que celui d'un pauvre *hère*. Quelle différence entre une *rosse* et le germanique *hros*, coursier, cheval de bataille! Les Allemands appellent les lèvres *lippen*, et nous disons faire la *lippe*. Aux yeux des premiers Francs qui pénétrèrent dans les Gaules, leur pays natal (en tudesque, *land*, *lant*) n'était pas sans beauté; mais pour les habitants de notre beau pays de France qui les reçurent, ce n'étaient que des *landes*.

note 9.), de l'islandais *flock*, troupeau; FOLKE, FULC (*Livre des Rois*, p. 65), du tudesque *folc*, *folk*, troupeau; HERTE (*Rom. de Brut.*, v. 140), du tudesque *herta*, troupeau; TROUPEAU, du tudesque *drupo*, troupe, troupeau.

[1] *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 65, et ch. III, sect. 2.

III

Il y a, nous venons de nous en convaincre, entre la langue d'un peuple et son histoire une relation intime. L'histoire sera donc la source à laquelle l'étymologiste puisera les notions les plus certaines sur l'origine des mots. Il y a des expressions dont la naissance toute populaire appartient exclusivement à son domaine. C'est un fait qu'on pourra constater souvent pour les mots qui datent du moyen âge. Qu'y a-t-il, en apparence, de plus français qu'un espiègle ? Le nom même paraît l'être autant que la chose. Et néanmoins *espiègle* est un nom, bien plus, un personnage allemand.

Vers l'an 1480, un Saxon nommé *Till Ulespiegel* devint célèbre par ses tours et ses facéties ingénieuses. Sa vie, écrite d'abord en allemand, rendit son nom si populaire, qu'on l'appliqua bientôt en Allemagne à tous ceux qui cherchaient à imiter ses malices. Traduite en français et imprimée à Lyon par Jean Saugrain l'an 1559, sous le titre de : *Histoire joyeuse et récréative de Tiel Ulespiègle, lequel par aucunes fallaces ne se laissa surprendre ni tromper*, elle fut également accueillie avec faveur. Bientôt elle parut en vers latins avec le titre de : *Ægidii Periandri speculum noctuæ*, *omnes res memorabiles*, *variasque et admirabiles Tyli Saxonici machinationes complectens*, etc. Il s'en fit encore une autre édition à Amsterdam en 1563, intitulée : *Ulularum speculum*, *alias triumphus humanæ stultitiæ*, *vel Tilus Saxo*, etc. La vignette de la première page représentait une chouette tenant un miroir de sa patte gauche et s'y mirant. Pour comprendre ces titres et cette vignette, il faut recourir à l'étymologie. *Ulespiegel* en allemand du moyen âge, *Eulenspiegel* en allemand moderne, composé de deux mots, *ul*, *eule*, hibou, chouette, et *spiegel*, miroir, signifie proprement miroir de chouette. On voit par le titre de la traduction

française qu'on dit d'abord *ulespiègle*, puis, par abréviation, *espiègle*[1].

La seconde source, la source principale à laquelle il faut puiser pour retrouver l'élément germanique dans le français, c'est l'analogie des mots de notre langue avec les mots correspondants des langues germaniques, soit pour la prononciation, soit pour l'orthographe, soit pour le sens. Entre le français CABLE et le tudesque *kabel*, le suédois *kabbel*, le danois, le hollandais, le flamand, l'allemand *kabel*, et l'anglais *cable*, l'analogie phonique n'est-elle pas assez frappante pour qu'on soit en droit d'attribuer à l'expressien française une origine germanique? Remarquons néanmoins que la similitude, quelque frappante qu'elle soit, d'un mot avec un autre dans un des idiomes teuto-gothiques, ne donne pas toujours le droit de dériver le premier du second; parce qu'on trouve souvent dans deux langues différentes des mots absolument pareils, qui n'ont entre eux aucun rapport étymologique. Mais, lorsque le même radical se retrouve avec le même sens dans tous ou presque tous les idiomes, l'origine germanique peut être considérée comme moralement certaine.

L'orthographe sert quelquefois d'indice. Par exemple, elle nous découvre une influence germanique dans la formation des mots : *haut*, *hache*, *huppe*, *hurler*, *héron*, qui sont d'origine latine. On ne peut se refuser à l'admettre, « si l'on fait attention que les mots correspondants dans les langues germaniques ont tous leur première syllabe affectée de la rude aspiration qui est propre aux idiomes de cette famille. ALTUS, *halt*, *hault*, *haut;* tud., *hoch*, *hoh;* goth., *haug*, *hauhs;* anglo-sax., *heag*, *heah;* island., *har;* anc. all., *houg*, *houch;* all., *hoch;* suéd., *hoeg;* dan., *hoey;* holl., *hoog;* angl., *huge*, *high*. ASCIA, *hache;* holl., *hak*, item; dan., *hakke*, item; anc. allem., *hacchen*, item; allem., *hacken*,

[1] Cette étymologie du mot *espièglé* s'appuie sur l'autorité de Ménage, *Dictionnaire étymologique*, de le Duchat, *ibid.*, de Dochez, *Nouveau dictionnaire de la langue française*, et de Schacht, *De elementis germanicis potissimum linguæ franco-gallicæ*.

hacher ; suéd., *hacka*, item. Upupa, *huppe ;* holl., *hop*, *hoppe ;* allem., *hopf*, qui ne se trouve que dans le composé *wiedehopf*, nom actuel de cet oiseau; dan., *herfuges*. Ululare, *hurler;* allem., *heulen;* holl., *huilen;* angl., *to howl*. Erodius, *héron;* anglo-sax., *hragra;* island., *hegre;* dan., *hejre;* suéd., *haegr;* angl., *hern*[1]. »

On doit aussi attribuer à une influence germanique la substitution du *ch* au *c* dans des mots comme chanvre, du latin *canabis ;* tud., *haniph*, *hanaf*, *hanup ;* anglo-sax., *haenep*, *henep ;* island., *hanpr;* suéd., *hampa ;* dan., *hamp ;* holl., *hennep*, *hennip ;* angl., *hemp ;* allem., *hanf*. Char, du latin *carrus ;* tud., *karr*, *karren ;* island., *kerra;* suéd., *kaerra;* dan., *karre;* holl., *kar*, *karre ;* allem., *karrn*. Chat, du latin *catus ;* tud., *chaz*, *kazza ;* island., *koetr*, *kisa ;* suéd., *katt*, *katta ;* dan., *kat ;* holl., *kat*, *katte ;* allem., *kater*, *katze*, etc.

Souvent néanmoins l'analogie graphique ou phonique ne révèle pas avec certitude l'origine d'un mot, lorsque celle du sens est trop éloignée. M. du Méril[2] admet comme probable l'étymologie du mot horloge, tirée de l'islandais *orloeg ;* tud., *urlach ;* saxon, *orlag ;* anglo-sax., *orlaeg ;* holl., *oorlog*. On trouve, en effet, une certaine analogie phonique et graphique entre ces mots et le français *horloge*, surtout si l'on se rappelle qu'on écrivait autrefois *oriloge*, *orreloge*, *orloge*, comme le remarque ce savant philologue. Mais le sens présente-t-il un rapport aussi frappant? *Orloeg*, en islandais, signifie loi primitive, destin. Où est l'analogie? Est-ce, que l'horloge marque l'heure fixée par le destin ? C'est tirer les choses de loin, lorsqu'on peut les trouver tout près. On dit : « Les horloges n'étaient pas encore nommées dans les langues usitées en France, quand le pape Paul Ier en offrit une à Pippin : s'il n'est pas impossible que les Francs aient pris le nom qu'ils lui donnèrent, dans la lettre d'envoi, ils ne parlaient ni ne savaient le latin, et l'étonnement dont ils furent nécessairement frappés en voyant une horloge put aussi fort bien se manifester

[1] De Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. II, p. 134.
[2] *Essai philosophique sur la formation de la langue française*, p. 17.

par une expression métaphorique[1]. » Mais ce n'est là qu'une simple conjecture, et, en fait d'hypothèse, il semble au moins aussi naturel de supposer que les Francs reçurent et la chose et le nom, à peu près comme nous avons reçu de la Chinè le thé et son nom. Quant à la disparition de l'*h*, dans certains auteurs, eût-elle été sanctionnée par l'usage universel, elle n'aurait pas de quoi nous étonner. On sait que les dérivés latins, à quelques rares exceptions près, ont ou rejeté cette lettre, comme AVOIR de *habere*, ELLÉBORE de *helleborum*, ÉTIQUE de *hecticus*, etc., ou changé l'*h* aspirée[2] en *h* muette, comme HONNEUR de *honor*, HOMME de *homo*, HEURE de *hora*. Anciennement on écrivait même quelquefois ONEUR, OME, EURE. Un petit nombre de dérivés latins seulement conservèrent l'aspiration, comme HALETER de *halitare*, HARAS de *hara*, HERSE de *herpex*, HENNIR de *hinnire*, HERNIE de *hernia*, HÉROS de *heros*, HARPON de *harpago*[3]. Encore faut-il observer que cette aspiration s'est beaucoup adoucie et tend à disparaître peu à peu. Autrefois notre *h* aspiré initial était le même que l'*h* aspiré anglais. C'est du moins ce que disent plusieurs grammairiens du seizième siècle, entre autres Palsgrave, qui écrivait à Londres en 1530[4]. « La lettre *h*, dit-il, dans les mots français, a quelquefois le son que nous

[1] Du Méril, *ibid.*, p. 18.

[2] L'*h* était toujours une aspirée gutturale chez les Romains, ainsi qu'on peut le voir dans la *Méthode latine* de Port-Royal, *Traité des lettres*, ch. XII, art. 1.

[3] Voyez de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 106.

[4] « Chargé, comme le plus habile de son temps, d'enseigner le français à la sœur de Henri VIII, veuve de Louis XII, remariée au duc de Norfolk, il composa sa grammaire sur le plan de la grammaire du célèbre Théodore de Gaza. « Ce livre, qui n'a pas moins de neuf cents pages in-folio, dit un « philologue qui le réédita soigneusement il y a quelques années, est rédigé « en anglais avec un titre en français et une dédicace à Henri VIII (Londres, « 1530); il est doublement précieux pour le savoir exact et minutieux de « l'auteur, et pour l'abondance des exemples, toujours puisés dans les meil-« leurs écrivains. » (Génin, dans son édition de Palsgrave, cité par M. F. Godefroy, *Histoire de la littérature française depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours*, p. 13.)

avons habitude de lui donner dans notre langue, dans ces mots : *have*, *hatred*, *hens*, *hart*, *hurt*, *hobby*, et autres semblables, et alors elle a son aspiration ; quelquefois elle est écrite dans les mots français et n'a absolument aucun son dans la prononciation, non plus que chez nous dans ces mots : *honest*, *honour*, *habundaunce*, *habitacion*, et autres semblables, dans lesquels chez nous *h* s'écrit et ne se prononce pas[1]. »

L'analogie du sens ne paraît pas toujours clairement dans la signification actuelle des mots. Tant de circonstances influent sur l'idée qu'on attache à une expression et tendent à la modifier, que souvent dans la suite des temps elle prend des acceptions différentes et quelquefois presque contraires. Il est évident dès lors que, pour en retrouver la racine, il faut remonter au sens primitif, le comparer à celui des expressions germaniques correspondantes, et examiner les rapports de l'un et de l'autre. Prenons pour exemple le mot *robe*. M. de Chevallet le dérive du germanique *raub*[2], qui signifie vol, rapine, pillage. L'analogie, au premier coup d'œil, n'est pas frappante. Mais, si l'on remonte au sens primitif du mot français tel qu'on le trouve dans les *Cartulaires de Hainaut*, publiés par M. de Reifenberg, l'identité devient évidente : « Aiens pluseurs.... liquel estoient et sunt rebelle, inobedient et contraire à nous, à nostre commandemens et corrections de pluseurs et divers excès et vilains injures, griès, violences, *robes*, larrechins...[3] »

De là, en suivant la trace des différentes modifications que su-

[1] This letter *h*, were he is written in french wordes, hath sometyme suche a sounde as we use to gyve hym in these wordes in ouer tong : *have, hatred, hens, hart, hurt, hobby*, and suche lyke, and than he hath his aspiration : and somtyme he is written in frenche wordes and hath no sounde at all, no more than he hath with us in these wordes : *honest, honour, habundaunce, habitacion*, and suche lyke, in wiche *h* is written and not sounded with us. (*Lesclarcissement de la langue françoyse*, édition Génin, p. 17, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, 1852.)

[2] *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 445.

[3] P. 418.

bit ce premier sens, on arrive assez naturellement à celui qui est maintenant en usage. Au douzième siècle, on trouve *robe* avec la signification de butin, dépouille : « Et rien n'en faillid, ne del petit, ne del grant, que de lur fiz, lur filles, que de lur *robe*, e quanque il avoient ravid; tut le remenad David[1]. » Bientôt il signifia hardes, bagages, et généralement tout ce qui peut être un objet de butin : « Les marchans qui vont par mer o altres gens, ce (si) il avient que il aient fort tens, et il getent por selui mautens de leur avoir et de leur *robe* en mer[2]... » On restreignit ensuite le sens aux vêtements d'homme ou de femme : « Le siècle, dit J. de Meung, auteur de la fin du treizième siècle et du commencement du quatorzième, n'estoit pas si délicieux ne de *robes* ne de viandes[3]. » Enfin *robe* en est venu à désigner une sorte de vêtement long spécialement destiné aux femmes.

A l'appui de ces déductions, on peut apporter la remarque de M. de Chevallet : « L'italien *roba* conserve encore ces diverses acceptions (du mot *robe*). *Pelfre*, qui se disait anciennement pour butin, dépouilles remportées sur l'ennemi, est devenu, en patois normand, *peuffe*, signifiant vieux habits, fripperie[4]. »

L'observation que nous venons de faire par rapport au sens primitif des mots s'applique également à leur orthographe ou aux différentes formes qu'ils ont eues. Le premier instinct de notre langue naissante a été l'abréviation, la contraction, ou la suppression des syllabes dans les expressions qu'elle empruntait à d'autres idiomes[5]. Instinct heureux d'une part, puisqu'il a contri-

[1] Nec defuit quidquam a parvo usque ad magnum, tam de filiis quam de filiabus, et de spoliis, et quæcumque rapuerant ; omnia reduxit David. (*Livre des Rois*, p. 116.)

[2] *Assises de Jérusalem*, édition de V. Foucher, t. I, p. 82.

[3] Exemple cité par Dochez, *Nouveau dictionnaire de la langue française*, art. *Robe*.

[4] *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 445.

[5] *Aurum*, or ; *brachium*, bras ; *corpus*, corps ; *donum*, don ; *fatuus*, fat ; *grandis*, grand ; *lacus*, lac ; *malum*, mal ; *nudus*, nu ; *promptus*, prompt ; *sinus*, sein ; *truncus*, tronc ; *unus*, un ; *versus*, vers ; etc.

bué à l'harmonie imitative, substitué à des terminaisons faibles des terminaisons fortes et plus sonores, et surtout facilité l'énergie et la précision du discours. Instinct malheureux d'autre part, non-seulement parce qu'il a prodigieusement multiplié les homonymes et les monosyllabes, absorbé en quelque sorte et dévoré les voyelles harmonieuses, rapproché et entassé les unes sur les autres les consonnes les plus rudes; mais bien plus encore parce qu'il allait à détruire les traces de l'étymologie en effaçant jusqu'aux consonnes[1]. La substitution de l'accent à certaines lettres, la transposition ou permutation des consonnes entre elles, et l'addition de l'*e* initial devant *s* suivi d'une autre consonne, ont contribué aussi puissamment à l'altération de la forme primitive[2].

Prenons pour exemple le mot *auberge*. En le rapprochant de sa racine tudesque *heriberga*, on ne trouve pas entre les deux une analogie de forme complète. L'un commence par une aspirée, l'autre par une voyelle; celui-ci a rejeté l'*r* qui se trouve dans celui-là; le tudesque est évidemment un mot composé, tandis que le français ressemble assez à un mot simple. Mais, en remontant les degrés d'altération par lesquels le dernier a passé, on arrive à une analogie parfaite. On a dit autrefois *hauberge*[3], *héberge*[4], *herberge*[5]. La signification d'*auberge* diffère aussi de celle de *heriberga*, campement. Mais on trouve également *herberge* dans le sens de camp, campement, au douzième siècle : — « Cume David fud venuz as *herberges*[6]. » On le rencontre souvent avec la signi-

[1] *Credere*, croire; *crescere*, croître; *prehendere*, prendre; *creditus*, cru; *cretus*, crû; *prehensus*, pris; *bubulcus*, bouvier; *vitulus*, veau; etc.

[2] *Asper*, âpre; *bestia*, bête; *costa*, côte; *apostolus*, apôtre; *paupertas*, pauvreté; *pro*, pour; *vervex*, brebis; *temperare*, tremper; *schola*, école; *species*, espèce; *spina*, épine; *stupa*, étoupe; etc.

[3] « Par ces *hauberges* en gisent bien sept vingts. » (Garin le Loherain, cité par Dochez, *Nouveau dictionnaire de la langue française*.)

[4] « Devant le tref le roi un *heberge* ot tendue. » (Rom. des vœux du Paon, cité par Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 745.)

[5] « En icestes saintes *herberges*. » (*Chron. des ducs de Norm.*, t. III, p. 282.)

[6] Cumque venisset David in *castra*. (*Livre des Rois*, édition Leroux de Lincy, p. 184.)

fication de demeure, habitation, asile, comme dans l'exemple de la note 5, à la page précédente.

Il résulte de toutes ces considérations que l'analogie ne conduit avec certitude à l'origine des mots que lorsqu'elle existe à la fois dans l'orthographe, la prononciation et le sens, ou lorsqu'en remontant à la signification et à la forme primitives on peut se rendre compte des différences actuelles par les altérations successives que cette étude aura donné lieu de constater.

IV

L'élément germanique se présente dans notre langue sous mille formes diverses. Vouloir les examiner toutes, ce serait aller bien au delà des bornes que nous nous sommes fixées. Contentons-nous d'en donner une idée par quelques indications.

Le plus souvent les radicaux teutoniques ne parviennent à pénétrer dans la langue qu'en revêtant d'abord la forme latine et en s'accommodant ensuite aux lois de dérivation, de composition et de contraction auxquelles sont assujettis les mots purement latins. C'est ainsi que les primitifs *bar*, *war*, *fel*, sont devenus en basse latinité *baro*, *- nis*, *garsio*, *- nis*, *felo - nis*. Ces nominatifs donnèrent ensuite, par la suppression des dernières syllabes, les mots *ber*[1], *gars*[2], *fel*[3]; tandis que les accusatifs *baronem*, *garsionem*, *felonem*, fournirent par le même procédé les expressions correspondantes, *baron*, *garçon*, *félon*.

Les verbes durent échanger leurs terminaisons germaniques *an*, *ên*, *ôn*, contre les terminaisons latines *are*, *ere*; et *jan*, contre

[1] « Cist est li *bers* dunt jo parlai à tei. » (*Livre des Rois*, p. 31.) — Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 146.

[2] « Uns *garz* les vit, sil'nunciad à Absalon. » (*Livre des Rois*, p. 183.) — Roquefort, *Glossaire*, t. I, p. 671.

[3] « Elduine fut *fel* et iros. » (*Rom. de Brut*, édition Leroux de Lincy, t. II, p. 268, cité par de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, t. I, p. 358.)

ire, comme on le voit par les mots *trinkan*, *hastên*, *krachôn*, *furbjan*, qui devinrent en basse latinité *trinquare*, *hastare*, *craquare*, *furbire*, et en français *trinquer*, *hâter*, *craquer*, *fourbir*.

Parfois les deux éléments se combinent pour former des composés hybrides, moitié germaniques, moitié latins; par exemple : la préposition latine *de*, combinée avec le tudesque *scyrian*, donna en basse latinité *desciriare*, d'où se forma le français *déchirer*. La préposition *e*, avec le tudesque *krazon*, forma en basse latinité *ecratiniare*, *egratiniare*, d'où sortit *égratigner*. La particule reduplicative *re*, avec le germanique *nuffeln*, forma *renuflare*, *reniflare*, d'où nous avons tiré *renifler*. En mettant à la fois *re* et *ad* devant le germanique *dotten*, et en les contractant ensemble, on forma *radotare*, qui est devenu en français *radoter*.

Souvent aussi notre langue a emprunté ses synonymes d'une part au latin et de l'autre aux idiomes germaniques.

Par exemple :	BLANC,	germ.	*blank;*	CANDIDE,	lat.	*candidus.*
	BOUQUIN,	germ.	*buch;*	LIVRE,	lat.	*liber.*
	BRISER,	germ.	*brihhan;*	CASSER,	lat.	*quassare.*
	CHOISIR,	germ.	*kiusan;*	ÉLIRE,	lat.	*eligere.*
	ÉCREVISSE,	germ.	*krebs;*	CANCRE,	lat.	*cancer.*
	FRANC,	germ.	*frank;*	LIBRE,	lat.	*liber.*
	HAMEAU,	germ.	*ham;*	VILLAGE,	lat.	*villa.*
	HASE,	germ.	*haso;*	LIÈVRE,	lat.	*lepus.*
		etc.,			etc.	

Quelquefois la naturalisation rapide des mots empruntés aux idiomes germaniques leur valait la préférence sur leurs synonymes latins.

Nous avons déjà cité six expressions différentes, d'origine germanique, signifiant *troupeau*, tandis que le latin *grex* n'en a fourni aucune. L'allemand *busch* a donné *bois*, *bosquet*, par préférence à *silva*, *nemus*. Du tudesque *chripfa* on a fait *crèche*, en négligeant *præsepe*. Le *c* dans écume marque une préférence du tudesque *scum* sur le latin *spuma*; car le changement du *p* en *c* est sans exemple en français. On a tiré *meurtre* du germanique *mordr*, sans songer à utiliser le latin *cædes*; etc.

En composition, l'élément germanique se montre principalement dans les préfixes, les suffixes et les terminaisons. C'est aux idiomes du Nord, et non au latin, que nous devons la particule inséparable *mes*, *mé*, que nous plaçons devant certains mots pour leur donner une signification contraire ou indiquant un abus de ce qu'exprime le mot pris isolément; par exemple MÉCONNAITRE, de *mis-cognoscere*, en allemand, *miss-kennen;* MÉPRISE, de *mis-prehensus*, en allemand, *miss-griff;* SE MÉFIER, de *mis-fidere*, en allemand, *miss-trauen;* etc. Le préfixe latin *in*, lorsqu'il marque négation ou privation, a bien aussi quelque chose du gothique *inuh* et de l'allemand *ohne*, correspondant au latin *sine*, et du préfixe négatif *un*, commun à tous les idiomes germaniques.

Le tudesque *hald*, marquant propension, tendance, paraît dans la terminaison *aud*, autrefois *ald*, *auld*, et qui exprime une propension, une inclination, un penchant, une tendance, une qualité approchant de celle qu'exprime le radical. Ainsi, BADAUD signifie enclin à la *bade*, à la frivolité, à la sottise; SOULARD, porté à se *soûler;* RUSTAUD, approchant du *rustre;* SOURDAUD, quelque peu *sourd*.

Le tudesque *hard* marque l'intensité, la perfection ou l'excès. Nous en avons fait notre suffixe *ard*, qui exprime les mêmes qualités ou les mêmes défauts. Un *babillard* aime à caqueter, à parler avec excès; un *braillard* parle ordinairement beaucoup, fort haut et mal à propos; un *grognard* est dans l'habitude de grogner; un *richard* a beaucoup de biens, de richesses; un *vétillard* s'amuse continuellement à des vétilles ou à de petites difficultés.

Le suffixe latin *ber*, *bris*, et le français *bre* qui en dérive, a beaucoup d'analogie avec le germanique *bar;* ils servent tous à former des adjectifs signifiant qui porte, qui contient, qui présente l'objet exprimé par le radical; par exemple *salubris*, salubre, de *salus*, salut; *funebris*, funèbre, de *funus*, deuil, funérailles. En allemand, *fruchtbar* signifie fertile; il est composé de *frucht*, fruit, et du suffixe *bar*, qui donne, qui porte.

On peut aussi regarder comme un élément germanique la ter-

minaison *rie*, correspondant à l'allemand *ei*, *rei;* par exemple : cavalerie, *reiterei;* moquerie, *spötterei;* tricherie, *trügerei;* ânerie, *eselei ;* diablerie, *teufelei ;* etc. Quant aux terminaisons où l'*e* muet est précédé d'une liquide et d'une autre consonne, il est difficile de ne pas y voir une analogie germanique. Ne semble-t-il pas en effet que cette liquide, placée en dernier lieu en allemand, n'ait changé de place avec l'*e* muet que pour mieux imiter la prononciation germanique? Nous disons *câble;* les Allemands écrivent *kabel* et prononcent *kabl;* autant en est-il de *gable*, en allemand, *giebel;* de *hêtre*, en bas allemand, *hester;* de *martre*, en allemand, *marter;* etc.

La syntaxe et les formes grammaticales nous présentent également un grand nombre de rapports entre notre langue et les idiomes germaniques.

L'allemand, comme le grec, peut employer tous ses verbes substantivement. En français, cet usage a tellement prévalu pour certains mots, qu'ils sont à la fois verbes et substantifs [1]. D'autres ne s'emploient substantivement qu'au singulier [2]. Quelques-uns, qui ne s'emploient que comme substantifs, ont néanmoins la forme des verbes : par exemple, *danger*.

Dans les langues germaniques, l'emploi d'un auxiliaire pour exprimer le futur est ordinaire ; l'allemand se sert de *werden*, devenir, et l'anglais de *shall*, devoir. Certaines manières de parler usitées en français marquent aussi une tendance à exprimer le futur par un verbe auxiliaire ; ne disons-nous pas sans difficulté : *Je dois partir demain, il va bientôt arriver*, c'est-à-dire *je partirai demain, il arrivera bientôt ?*

Bien des tournures enfin, qui semblent exclusivement françaises, ne sont que la traduction mot à mot d'expressions allemandes correspondantes. Quelques exemples suffiront pour le faire com-

[1] Baiser, le *baiser;* devoir, le *devoir;* dîner, le *dîner;* pouvoir, le *pouvoir;* souper, le *souper;* vivre, les *vivres;* se repentir, le *repentir;* se souvenir, le *souvenir;* etc.

[2] Boire, le *boire*; manger, le *manger;* etc.

prendre : *Sous main*, en allemand, *unter der Hand; donner dans l'œil*, en allemand, *in's Auge stechen; comment vous trouvez-vous?* en allemand, *wie befinden sie Sich?* etc.

Il serait fastidieux de pousser plus loin ces sortes de comparaisons. Elles forment plutôt la matière d'un livre que celle d'un article. Ce que nous avons dit, quoique bien incomplet, donne déjà une idée du développement que peut recevoir l'étude de l'élément germanique dans la langue française, et de l'importance qu'il faut y attacher. Dès lors notre but est atteint.

HENRI MERTIAN.

BIBLIOGRAPHIE

PRÆLECTIONES JURIS CANONICI HABITÆ IN SEMINARIO SANCTI SULPITII. Annis 1857, 1858, 1859. — Paris, Lecoffre, 1859.

L'ouvrage qui a paru il y a quelques mois sous ce titre est le fruit de longues et consciencieuses études, et le résumé d'un enseignement qui date déjà d'un grand nombre d'années. Si nous ne craignions de rendre trop transparent le voile de l'anonyme sous lequel le savant professeur a voulu rester caché, nous dirions qu'il s'est trouvé dans les conditions les plus favorables pour donner à son livre la solidité et la précision qu'exigent de pareilles matières. Ce n'est en effet qu'après avoir occupé longtemps et avec distinction la chaire de théologie dogmatique et morale qu'il a abordé le droit canon, suivant dans son enseignement le même ordre que les élèves du séminaire observent dans leurs études. Or, qu'on nous permette de le dire, cet ordre est, à nos yeux, d'une haute importance.

Nous avons rencontré quelquefois des esprits préoccupés ou prévenus qui auraient été tentés d'intervertir la marche naturelle. Les questions de droit canon sont à l'ordre du jour, elles descendent immédiatement sur un terrain pratique et brûlant, que la théologie proprement dite, toujours dans les hauteurs du dogme, ne regarde que de loin et d'une manière indirecte ; l'impatience naturelle d'arriver au but, peut-être aussi je ne sais quel désir de se jeter immédiatement dans la lice, leur auraient fait sacrifier volontiers la science de la religion à celle des lois ecclésiastiques, c'est-à-dire les principes aux conséquences. Cette tendance pourrait créer un danger réel, sans la sagesse et l'expérience de ceux qui président à la direction de nos séminaires. De même qu'une philosophie sérieuse est l'indispensable préliminaire de

toute recherche approfondie sur le dogme chrétien, de même une connaissance raisonnée des vérités dogmatiques est nécessaire, si l'on veut s'engager dans des études ultérieures sur le droit ecclésiastique. Ne nous y trompons pas : l'ordre établi par l'expérience de nos devanciers n'était pas arbitraire. En cherchant à faire trop vite ce qu'ils ne faisaient que lentement, nous risquons de ressembler à ces architectes dont les constructions, aussi peu durables que peu coûteuses, n'attendent pas même pour s'écrouler la mort du propriétaire qui en a fait les frais. Nulle science, dit saint Thomas, ne prouve ses principes. Le droit canon, empruntant les siens à la théologie, en renvoie nécessairement la démonstration à cette dernière; de nos jours qu'il est battu en brèche de toutes parts, comment pourra-t-il se défendre s'il n'a son recours assuré près de l'auxiliaire obligé qui appuie sa base d'opérations et garde ses frontières?

Le manuel dont nous parlons vient à son heure, car, si l'étude du droit canon ne doit pas être prématurée, elle n'a jamais été plus indispensable. Comprenant le besoin universel, le docte sulpicien auquel nous devons cet abrégé a voulu avant tout être élémentaire; et voilà pourquoi il a cherché l'exactitude plutôt que l'érudition, et la clarté du style bien plus que son élégance.

Il n'est pas non plus de ceux qui, sans égard aux circonstances actuelles ni au milieu dans lequel nous vivons, transportent tout d'une pièce à notre temps la législation faite pour une autre époque. Il craint avec raison que ce qui allait parfaitement à nos pères ne soit plus tout à fait à notre mesure et à notre taille; il sait d'ailleurs que, si le dogme est immuable, les mœurs varient et subissent parfois de profondes transformations.

De là, bien des difficultés qui ne pouvaient échapper à un œil aussi perspicace.

Il s'agissait d'aborder des questions épineuses sur lesquelles un catholique n'élève point la voix sans amasser aussitôt sur lui des flots de colère ; il fallait évoquer les sacrés canons qui déterminent les relations des deux puissances, justifier l'emploi du pouvoir coercitif dans l'exercice de la juridiction ecclésiastique; de plus, comparer la discipline générale avec celle qui régnait autrefois dans la plupart des églises de France et qui s'en écartait en bien des points. Or, au temps où nous vivons, comment déterminer la conduite à tenir? Si l'on se prononce pour la coutume contre le droit commun, on paraîtra consacrer des déviations odieuses à l'autorité, et l'on ira peut-être contre les intentions de l'Église romaine. Si, en faveur du droit commun, on con-

damne la coutume, on court le risque de s'attaquer à des usages enracinés dans les mœurs, en harmonie avec les besoins des localités et des populations; car chaque contrée a ses habitudes propres, et un peuple sans coutumes est une pure abstraction qui n'existe nulle part sur la terre. La crainte de se briser contre ce double écueil a persuadé à l'auteur de prendre une position moins périlleuse. Il expose les divers systèmes avec les raisons qui les appuient, laissant le choix au lecteur, et renvoyant aux pasteurs de l'Église le soin de décider en dernier ressort. Réserve louable sans doute, mais qui efface un peu trop la personnalité de l'écrivain. La confiance qu'il inspire aurait fait désirer qu'il indiquât plus souvent l'opinion pour laquelle se déclarent ses préférences. Du reste, ce qu'il dit des coutumes ne doit point être appliqué à ce que l'on a appelé si faussement les *libertés de l'Église gallicane*, comme le montre le paragraphe consacré à cette matière. (T. I, p. 189.)

Toute science commence par se définir elle-même; elle assigne l'objet dont elle s'occupe, le but qu'elle poursuit et les différentes parties qu'elle renferme; en même temps, elle montre les sources où elle puise, et les instruments qu'elle met en œuvre. Le traité que nous analysons réunit toutes ces choses sous le titre général de *Prolégomènes*. Là on nous fait connaître la nature du droit canon, l'autorité législative d'où il émane, et les différents organes par lesquels cette autorité impose ses volontés aux hommes. C'est elle qui parle dans l'Écriture et dans les traditions apostoliques, elle qui s'exprime par la voix des conciles ou des pontifes romains; elle aussi qui se fait entendre, quoique d'une autre manière, dans le fait des coutumes arrivées à une prescription légitime. Cette prescription s'accomplit à deux conditions : savoir, que la coutume ait pour elle le consentement juridique du législateur, et qu'elle ait duré un laps de temps qui varie de dix à quarante ans, selon la diversité des matières. Peut-on prescrire aussi contre les lois du concile de Trente? L'auteur regarde comme plus probable l'opinion affirmative, pourvu qu'il s'agisse d'une dérogation qui ne touche pas à la substance de ces saints canons.

Après ces préliminaires, vient le corps de l'ouvrage, qui se divise en quatre parties. La première traite de l'état général de l'Église et de son gouvernement; la seconde, des personnes; la troisième, des biens temporels; la quatrième, des jugements. Suivre ces catégories et entrer dans ces détails serait une tâche trop longue; pour faire apprécier l'importance du livre, il suffira d'en examiner rapidement la doctrine sur quelques questions plus graves ou plus actuelles.

Quelle est la forme constitutive de cette vaste société que l'on appelle l'Église? N'y faut-il voir rien autre chose que la communauté, en tant qu'elle est la source de toute autorité civile et religieuse, comme le voulaient Richer et Marsile de Padoue? Luther en fait une république, Calvin une aristocratie; les politiques viennent à leur tour et l'englobent dans l'État, en la réduisant au rôle d'un simple collége. La vérité catholique résiste à tous ces travestissements que l'erreur voudrait lui faire subir. Sûre de ses origines, qu'elle appuie sur l'Écriture et sur l'histoire, l'Église se pose dans le monde comme une société complète et distincte de toute autre, avec son chef suprême, qui est Pierre, avec ses chefs subordonnés, qui sont les évêques, poursuivant son but dans une indépendance absolue de tout pouvoir étranger et de toute autorité séculière. Du reste, sa constitution ne ressemble pas à celle des États humains, et la comparaison qu'on en tire n'arrive pas à la faire connaître entièrement.

La fin diverse des deux sociétés détermine les rapports qui doivent régner entre elles. L'une poursuit le bien spirituel, l'autre ne se propose qu'une fin purement temporelle; tout ce qui se rapporte directement à l'un ou à l'autre de ces buts revient donc de droit soit à l'État soit à l'Église; s'il y a des choses *mixtes*, c'est-à-dire des choses qui, sous divers aspects, regardent immédiatement l'une et l'autre fin, elles appartiennent à la société religieuse par leur côté spirituel, elles relèvent de la société purement humaine par les effets civils qu'elles produisent. Cette forme dubitative qu'emploie ici l'auteur rappelle que plusieurs théologiens combattent fortement l'hypothèse dont il s'agit. Une chose, disent-ils, est sacrée ou profane, il n'y a pas de milieu; or, du moment qu'elle prend place parmi les objets sacrés, elle est totalement séparée de tout ce qui n'est que profane; elle entre donc tout entière dans le domaine de Dieu et de l'Église. Nous ne prétendons pas nous ériger en juges de ce différend, peut-être plus apparent que réel. Qu'il y ait ou non des choses mixtes par nature, toujours est-il que, du moins en vertu des concessions faites par l'autorité ecclésiastique, les deux puissances auront souvent à s'exercer sur un même objet, à divers points de vue; la délimitation de leur action réciproque a rendu nécessaires les concordats; et les concordats, quoi qu'on ait pu dire, sont de véritables contrats, obligatoires de part et d'autre, et perpétuels, autant que le permet la condition variable des choses humaines.

L'auteur établit aussi le droit qu'a l'Église d'invoquer le secours du bras séculier et de requérir l'appui des princes chrétiens pour assurer l'observation de ses lois. C'est en supposant cette initiative, et sans

oublier l'étendue de ce droit, qu'il faut entendre la réflexion suivante (t. II, p. 14) : « Que le prince séculier est juge de l'opportunité des moyens et des mesures à prendre de son côté pour arriver à ce but, en tenant compte de la diversité des circonstances. »

Le pontife romain, chef suprême de l'Église, a une juridiction universelle et immédiate sur tous les membres du troupeau dont il est le pasteur. Que celle des évêques leur vienne immédiatement de Dieu, ou qu'elle leur soit transmise par le successeur de Pierre, question que l'auteur laisse indécise, toujours est-il que celui-ci possède, dans la plénitude de son autorité, tout ce qui se trouve dans chacun de ceux-là. Aussi peut-il faire des lois, soit pour l'Église universelle, soit pour les Églises particulières, déroger aux décrets des conciles œcuméniques, abolir les coutumes ou les priviléges, selon que la nécessité le demande. Et quant à cette nécessité, lui seul en est juge. Il a de même le pouvoir d'ériger des diocèses, d'instituer les évêques, d'évoquer à son tribunal les causes qui regardent les choses et les personnes. Pour l'infaillibilité du pontife romain, laissant de côté les démonstrations qui appartiennent plutôt à la théologie, l'auteur se contente de la déduire comme corollaire de l'obligation imposée aux peuples et aux pasteurs de suivre les définitions dogmatiques émanées du Saint-Siége, sans qu'il soit permis, même à un évêque, de refuser son adhésion ou de la suspendre. C'est la preuve du canoniste, et elle n'en est pas moins péremptoire.

Quelle autorité ont, par rapport à nous, les décisions émanées des congrégations romaines? On suppose, bien entendu, qu'elles n'ont pas été promulguées selon le mode adopté pour les lois ecclésiastiques. Entre les deux opinions librement débattues dans l'École, et qui demeurent probables de nos jours, quoi qu'on ait pu dire [1], le savant professeur

[1] Saint Liguori n'a pas changé d'avis à cet égard; nous l'avons prouvé jusqu'à l'évidence. Mais, comme de raison, M. Bouix tient à la rétractation, parce que c'était sa découverte. Il y revient, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, avec quelques aveux dont il faut reconnaître le mérite. 1° Il rétablit le texte véritable, *usu plurium annorum*, et non *usu plurium*; 2° par suite de cette rectification, il confesse que ce membre de phrase, sur lequel il insistait (*de Cur. Rom.*, part. III, ch. VII), ne prouve rien; 3° il convient que la *citation faite par les auteurs*, comme l'entend saint Liguori, peut s'appeler une *promulgation*, quoiqu'il eût dit d'elle précédemment : *Nunquam erit promulgatio* (ibid.); 4° enfin il accorde que le terme de *rétractation* est un peu fort, et il le supprimera volontiers; mais, en même temps, il demande que l'on voie dans les derniers mots *vel relatione auctorum communiter ipsas*

penche pour celle qui attribue force de loi à ces décrets; mais il met, en même temps, à son avis certaines restrictions que nous trouvons fort sages. 1° Cette valeur législative ne peut être censée appartenir qu'aux réponses purement interprétatives d'un canon disciplinaire; si elles y ajoutent quelque chose, ce sont des dispositions nouvelles, et elles ne peuvent se passer d'une promulgation authentique. 2° On ne doit pas s'attacher tellement à la lettre de ces décisions, qu'aussitôt qu'elles auront été rendues, un évêque se croie en demeure de modifier ses statuts synodaux, d'abolir les règles posées par ses prédécesseurs ou les coutumes consacrées par la prescription, au risque de bouleverser les usages les mieux établis et les plus légitimes. Cette remarque est appuyée de l'autorité de Zamboni et de Benoît XIV.

Le droit commun, fixé par les décrets du concile de Trente, exige pour la nomination des curés un concours préalable. De ce que le concours n'a pas lieu en France, s'ensuit-il que les promotions qui s'y font ne soient pas valides? Le prétendre serait pousser un peu loin l'inflexibilité des principes. Le Saint-Siége sait que cet usage ne s'est pas établi parmi nous, il ne réclame pas, il n'a jamais adressé sur ce point d'avertissements aux évêques qui viennent, suivant la règle, lui rendre compte de leurs diocèses. On n'a donc pas lieu de s'inquiéter. Mais, tout en ne

referentium, un *enseignement nouveau* de saint Liguori, *un changement des plus considérables à sa doctrine*. Le seul *changement des plus considérables* qui a frappé tous les lecteurs, c'est que M. Bouix, dans tout le cours de l'article, traduit *Auctores* COMMUNITER *referentes* par PLUSIEURS *auteurs*. Cette interprétation n'est ni légitime ni rationnelle. Elle n'est pas légitime, puisqu'on sait assez l'énorme distance qu'il y a entre la doctrine *commune* et la doctrine de *plusieurs*. Elle n'est pas rationnelle; car, si la déclaration oblige par elle-même, à quoi bon des théologiens, *auctores?* à quoi bon *plusieurs?* Il suffit d'un seul témoin bien informé, fût-il même journaliste. Si saint Liguori ne s'en contente pas, c'est donc qu'il veut une promulgation *de fait;* et cette promulgation, comme l'explique très-bien Scavini, et comme nous l'avions fait remarquer nous-mêmes, devra être censée accomplie, ou lorsque l'usage aura duré un temps suffisant, ou lorsque les moralistes auront communément donné place à la déclaration dans leurs ouvrages. Dans un article postérieur, M. Bouix corrige le contre-sens; mais ses arguments ne font pas faire un pas à la question. Outre l'inconvénient de prouver perpétuellement *idem per idem*, il s'appuie sur une pratique qui était connue de saint Liguori. Or il est clair que lui et M. Bouix n'enseignent pas *presque équivalemment* la même doctrine. Pourquoi attendre que nous abandonnions l'un pour suivre l'autre?

concevant pas d'alarmes, nous ajouterons qu'on ne peut s'empêcher de faire des vœux pour le rétablissement d'une discipline si salutaire. En effet, sans parler des autres avantages, combien les études ecclésiastiques n'auraient-elles pas à profiter d'un semblable moyen d'émulation? Ne serait-ce pas l'institution la plus propre à raviver parmi nous ce feu sacré qui languit quelquefois dans nos séminaires; car, si les pépinières du clergé fournissent à la religion un grand nombre de prêtres vertueux et de zélés ministres de l'Évangile, on en est à se demander si elles lui donnent toujours dans la même proportion d'éminents théologiens et des hommes vraiment passionnés pour la science.

Relativement à la fondation des couvents ou maisons religieuses, l'auteur rappelle les constitutions de Clément VIII et de Grégoire XV, qui exigent que leur premier établissement soit approuvé par l'Ordinaire. Mais il s'exprime de manière à laisser croire que l'autorisation donnée pour créer un couvent emporte seulement celle d'y avoir un oratoire, et non pas celle d'y construire une église. Or un des axiomes universellement reçus par les canonistes et par les congrégations romaines, c'est que sans église il n'y a pas de monastère. L'église est une partie essentielle du couvent, tout aussi bien que le réfectoire, le dortoir et autres lieux réguliers. C'est même en cela que Ferraris distingue les *couvents* des *hospices* appartenant aux religieux, parce que ces derniers n'ont qu'un oratoire, sans ouverture immédiate sur la rue[1]. Cette remarque n'est pas sans importance. En effet, dans les temps où nous vivons, la plupart des fondations ne se font pas d'un seul jet; la maison religieuse, incomplète d'abord, arrive peu à peu à se constituer dans l'intégrité qui lui est propre. Il pourra donc se faire qu'elle existe quelque temps sans église; mais elle ne perd pas, pour cela, le droit d'en ériger une, tout aussi bien qu'elle aurait celui de construire un chapitre ou une salle d'exercices dont elle aurait manqué jusqu'alors. Il n'en serait plus de même s'il s'agissait d'aller construire ailleurs une autre église, non attenante au monastère; il faudrait, en ce cas, une nouvelle autorisation, et c'est uniquement ce que démontrent les exemples qu'on allègue. Quant aux aliénations d'immeubles, les lois anciennes ordonnent que les religieux demandent préalablement au Saint-Siége la permission d'y procéder; mais la coutume contraire a prévalu hors de l'Italie, et il ne semble pas qu'on puisse en révoquer en doute la légitimité.

[1] Ferraris, *Dictionn.* Voir *Conventus*, art. 1, n[os] 9 et 10. — Voir *Hospitia regularium*, n[os] 6 et 8.

Dans l'enquête que l'évêque doit faire avant d'autoriser la fondation, le curé de la paroisse sur laquelle le monastère doit être érigé a-t-il le droit d'être entendu? c'est une question débattue entre les canonistes. Une phrase des bulles citées précédemment, dont le sens paraît équivoque, a donné lieu à cette discussion. Quoi qu'il en soit, si le curé est appelé, il n'a que voix consultative; et il ne peut faire opposition à l'établissement projeté que pour une raison grave. Ici nous ne partageons pas l'opinion du savant professeur, qui assigne comme telle la diminution présumée du revenu qu'on retire de la location des bancs et des chaises. Toutes les fois que de semblables motifs ont été portés devant les congrégations romaines, ils n'ont jamais manqué d'échouer. Ce qui constitue les droits *curiaux* (*jura parochialia*) doit être sauf; mais, outre que la ressource dont nous parlons est une chose purement locale, que la plupart des pays catholiques ne connaissent pas, on ne saurait la faire rentrer dans le cadre de ces droits certains auxquels il est défendu de toucher, même d'une manière indirecte. Que dans une paroisse de ville on fasse une série de prédications ou de cérémonies propres à attirer le concours du peuple, le curé qui verra les fidèles affluer dans son église, au détriment des autres, aura-t-il violé la justice, et sera-t-il tenu à restitution envers ses voisins? Or il est précisément dans le cas où pourra se trouver le couvent qui vient s'établir sur le même territoire.

Il ne faut donc pas prendre le change sur le sens et l'intention des constitutions apostoliques dont il s'agit en cet endroit. A une époque où les maisons religieuses étaient extrêmement multipliées, ces règlements ont été faits en vue de protéger les anciens couvents contre l'envahissement des nouveaux, et de ne pas permettre qu'une même localité fût surchargée de religieux mendiants, au point de ne pouvoir plus les nourrir. Mais, de bonne foi, en sommes-nous là aujourd'hui? Lorsque les différents ordres viennent à peine de renaître parmi nous, faudra-t-il que la seule possibilité, souvent imaginaire, de voir diminuer un revenu éventuel, s'oppose à leur développement et à leur vie? Une semblable appréhension devra-t-elle contre-balancer dans l'appréciation d'un évêque l'existence même de ces sociétés, qu'un de nos derniers papes appelait *Ecclesiæ decor et columen*[1]? Assurément ce n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, nous connaissons trop à cet égard son dévouement et ses saines idées. Mais une crainte nous venait à l'esprit, en lisant ce passage, c'est que nos jeunes séminaristes, n'attachent une

[1] Pie VII, Bulla, *Sollicitudo*.

importance exagérée à ces considérations évidemment secondaires, et n'oublient trop le côté principal de ces grandes questions.

Le sulpicien distingué passe également en revue les autres catégories du clergé et fait connaître d'une manière sommaire ce que la législation de l'Église renferme de plus important pour chacune d'elles. Un de nos professeurs de droit canon nous signale comme trop sévère la doctrine contenue à la page 357 du tome Ier, qu'un évêque peut refuser, même sous peine de censure, à un prêtre étranger la permission de dire la messe dans son diocèse, sans être tenu d'examiner quels motifs légitiment sa présence et les raisons qu'il apporte pour être admis à la célébration des saints mystères. Nous pensons, comme notre savant ami, que c'est faire beaucoup trop mauvaise la condition du prêtre qui voyage. Le fait de se trouver dans un diocèse étranger n'est pas par lui-même un *délit*, et ne doit pas être puni d'une manière si dure. On cite deux canonistes, Ducasse et Gibert. Tout le monde sait combien les ouvrages de ces deux auteurs sont entachés de gallicanisme. Aussi le second ne manque-t-il pas d'appuyer sa décision sur des ordonnances royales qui ne nous semblent pas avoir une grande valeur canonique [1].

Le manuel renferme des détails intéressants sur la collation des grades ecclésiastiques dans les universités romaines, avec le parallèle entre ce qui se passe aujourd'hui à cet égard et ce qui se pratiquait autrefois en France. Comme l'état de nos facultés actuelles de théologie n'est pas régulier, le souverain Pontife a permis à quelques évêques de donner aux élèves de leurs séminaires les diplômes de bacheliers et de licenciés, en attendant un règlement définitif qui rétablisse dans notre pays les universités théologiques. Plusieurs conciles provinciaux avaient demandé ce rétablissement, et nous savons que l'épiscopat l'appelle de tous ses vœux. C'est en effet un moyen efficace, je dirais presque nécessaire, pour faire remonter le clergé français à ce niveau de science où il était autrefois parvenu. Lorsqu'une impulsion si forte est imprimée à toutes les autres branches du savoir humain, et que tant d'excitations encouragent au milieu de nous les travaux d'esprit, même en apparence les moins utiles, comment ne pas désirer ardemment de voir remise en honneur cette science sacrée, qui a de tout temps fait la gloire de la France et d'où, on peut le dire, est sortie sa grandeur?

Nous regrettons de ne pouvoir plus qu'indiquer brièvement quelques-

[1] Voir Ducasse (de la Juridiction ecclésiastique, ch. VII, sect. VI, n° 3).

unes des questions que renferment la troisième et la quatrième partie. Tout ce qui a rapport à l'administration temporelle des biens de l'Église, aux fondations faites par les fidèles, aux relations réciproques de la fabrique et du curé, aux jugements ecclésiastiques, à leurs formes diverses et aux peines que l'Église inflige aux délinquants, constitue un corps de doctrine qui doit nécessairement avoir sa place dans l'enseignement des séminaires. Nos jeunes clercs, qui peut-être quelquefois y demeuraient trop étrangers, faute de savoir où se renseigner sur ces matières importantes, trouveront désormais dans le livre qu'on leur offre des notions qui suffiront à plusieurs d'entre eux, et des indications qui mettront les autres en état de pousser plus loin leurs études.

Ce livre a été l'objet d'une critique dont il n'y a rien à mentionner, sinon ses prétentions à inaugurer une nouvelle terminologie. Nous connaissions l'ancien système gallican, nous connaissions la doctrine romaine qui en fait justice; mais ce que nous ne connaissions pas encore, c'est un certain raffinement qu'on appelle avec emphase la *pure doctrine romaine*. Il consiste, à ce qu'il paraît, dans un ensemble d'opinions, les unes nouvelles, les autres fort discutées, à Rome comme partout ailleurs. Le *purisme* n'a pas plus de chances de réussir en théologie qu'en littérature. Nous ne prétendons pas que l'ouvrage dont nous rendons compte soit sans défaut; mais, si on voulait l'attaquer, il fallait s'y prendre d'une autre manière.

Pour nous, en saisissant cette occasion d'acquitter envers l'auteur une vieille dette de reconnaissance, nous nous estimerons heureux si cette esquisse, tout incomplète qu'elle est, inspire à quelques-uns de nos lecteurs le désir de faire plus ample connaissance avec le nouveau manuel et avec la science du droit canonique.

A. Matignon.

HISTOIRE DE LA RÉVÉLATION BIBLIQUE, par le docteur Hanneberg, professeur à l'Université de Munich; traduite de l'allemand par M. Goschler[1].

On tient en haute estime, dans certaines régions de la science, les travaux de la critique allemande, rationaliste ou hétérodoxe. Les docteurs d'outre-Rhin sont les oracles du temps. Il ne faut plus parler de

[1] Paris, Vaton.

nos interprètes, à nous catholiques, à commencer par saint Augustin et saint Jérôme, et à finir par Bossuet. C'étaient des enfants en matière d'histoire et d'exégèse. Aveuglés par d'invincibles préjugés, privés d'ailleurs des ressources de la philologie comparée et des armes de la grande critique, ils ne surent que se traîner dans l'ornière tracée par les siècles, accepter de confiance et les yeux fermés les vieilles fictions dont se berça longtemps l'esprit humain, recourir, pour en expliquer les symboles obscurs et mystérieux, à des réponses convenues d'avance et à de factices interprétations. Désormais, s'il s'agit de fixer l'époque d'un livre sacré, d'en assigner le caractère, d'en apprécier la doctrine, de rétablir sous leur vrai jour et de réduire à leur juste valeur les faits altérés par une crédulité séculaire, on sait de qui se réclamer. Les interprètes de la docte Allemagne ont le droit de prononcer sur tous ces difficiles problèmes une sentence sans appel. Leurs noms, consignés dans une note modestement reléguée au bas d'une page, servent d'enseigne scientifique, et, à défaut d'originalité, suffisent pour donner à un livre le brevet d'une critique supérieure. Nous ne voulons pas trop nous plaindre ici d'un engouement systématique dont il est facile de deviner la cause. Ces énormes efforts pour déposséder la tradition catholique de ses titres vénérables ne nous causent aucune alarme. Nous croyons même que ces immenses labeurs dirigés contre elle, et auxquels nous ne voulons pas d'ailleurs refuser le mérite d'une investigation sérieuse et savante, digne de résultats meilleurs, serviront un jour sa cause. Les faits certains, dégagés des hypothèses gratuites et des conjectures hasardées, apporteront de nouvelles lumières à l'exégèse. Nous voulons seulement signaler une réticence qui nous paraît tant soit peu partiale. Comment se fait-il que les écrivains qui prônent si haut les systèmes les plus contestables de la critique hétérodoxe passent sous silence ou ne mentionnent que pour mémoire les travaux des docteurs catholiques de l'Allemagne? Sont-ils moins sérieux et moins savants, ou bien, dans un intérêt de parti, vous efforcez-vous de les voiler, parce que leurs vues vous déplaisent? Quand par exemple on s'intitule la *Revue germanique*, et qu'on a la prétention d'initier la France à tout le mouvement scientifique et littéraire de l'Allemagne, on devrait remplir son titre avec plus de désintéressement, et, à côté des lumineuses découvertes de M. Baur, accorder quelque attention à l'école de Munich et aux docteurs catholiques de Tubingue. Nous remplirons cette lacune, et, à mesure qu'elles paraîtront, nous tâcherons de faire connaître les œuvres de MM. Hanneberg, Raithmayr, Kuhn, Hefele, etc. C'est une dette de fraternité

catholique que nous payerons à de nobles travaux, autant qu'un service rendu à la cause religieuse. Aujourd'hui nous rendrons compte de l'*Histoire de la Révélation biblique* du docteur Hanneberg, dont M. Goschler a bien voulu doter la France

Et d'abord nous aimons ce titre : *Histoire de la Révélation*. Lorsque d'autres font tant d'efforts pour ramener l'histoire d'Israël à des proportions tout humaines, et l'enfermer dans le cercle étroit qu'il leur plaît de tracer au mouvement des choses ici-bas, il est bon de proclamer ce qui d'ailleurs est écrit à toutes les pages de cette histoire, à savoir qu'elle est marquée d'un caractère exceptionnel, qu'elle est pénétrée plus que toute autre de l'élément divin, qu'elle est soumise à la direction incessante d'un agent supérieur, intervenant, quand il lui plaît, pour des fins qui ne relèvent que des conseils les plus élevés de sa sagesse, en un mot, dit avec tant de vérité le docteur Hanneberg, « que l'histoire d'Israël est celle de la révélation, comme l'histoire de la révélation est celle du peuple lui-même. Les chefs de race, ajoute-t-il, les princes des tribus d'Israël, sont en même temps les organes de la révélation. Les principales divisions de l'histoire judaïque sont les époques fondamentales de la révélation divine. C'est ainsi que, par sa connexion intime avec l'histoire d'un peuple, la révélation devient historique dans toute la force du terme [1]. »

Comme son titre l'indique, ce livre est l'*histoire*, et non l'*apologie* de la révélation. Partant de la donnée catholique, que Dieu s'est manifestement révélé à l'humanité, pour lui faire connaître son origine et la ramener à sa destinée, l'auteur accepte avec une foi soumise les témoignages de ces oracles divins. Il en suit les développements et les progrès à travers l'histoire d'Israël, comme dans les influences que leur retentissement exerça sur les civilisations contemporaines. Car Dieu, qui ne laissa jamais, dit l'Écriture [2], sa vérité sans témoignage, voulut que sur les pas de ce peuple dépositaire de la révélation sa parole pénétrât jusqu'au sein de la gentilité, en attendant la pleine lumière qui devait se lever un jour. De là ces rapports multiples des enfants de Jacob avec l'Égypte, la Phénicie, la Chaldée, la Perse, la Grèce et Rome. En sorte que, suivant la remarque de notre savant auteur, l'histoire d'Israël est une histoire universelle, comme si déjà ce petit peuple, qui portait dans ses promesses et ses aspirations les plus ardentes l'espérance du genre humain, s'apprêtait à briser ses étroites

[1] *Histoire de la Révélation biblique*, p. 2.
[2] Act., XIV, 16.

frontières, et à recevoir, en devenant l'Église catholique, toutes les nations dans son sein.

A un point de vue, on peut regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir mêler davantage l'apologie à l'histoire. Que d'esprits, dans ce siècle où l'on se croit fort, parce qu'on est émancipé de la vérité, pourront opposer une orgueilleuse fin de non-recevoir aux récits de la création mosaïque, de la chute de l'homme, du déluge universel, de la confusion des langues, de la révélation du Sinaï, de tous ces prodiges dont la suite constitue l'ensemble de la révélation, sous le prétexte que la critique a fait justice depuis longtemps de ces conceptions fabuleuses, mythiques ou légendaires! Sans partager ces dédains aveugles, plus d'un lecteur croyant aurait pu désirer voir, au moyen des ressources d'érudition dont le docteur Hanneberg est si riche, justifier devant la raison, la science et l'histoire ces dogmes antiques, fondements de nos croyances, et qu'on s'efforce en vain d'ébranler.

Au surplus, il n'est peut-être pas juste de demander à un auteur plus qu'il n'a voulu donner, lorsqu'il a atteint son but et rempli son cadre. Tout en laissant à d'autres l'œuvre d'une apologie de la révélation au dix-neuvième siècle, le docteur Hanneberg n'en a pas moins rendu à la cause religieuse un service éminent. Son livre est un commentaire historique, désormais indispensable, pour lire la Bible avec fruit. Le texte sacré et la série des faits bibliques y sont exposés et mis en lumière à l'aide de savants rapprochements empruntés à la littérature rabbinique et à l'histoire profane. Du reste, et cette observation est tout à l'éloge de l'écrivain, il ne fait point étalage de son érudition ; il la dispense avec une réserve et une modération pleines de bon goût. Bien que son ouvrage ne se présente pas comme une défense complète de la révélation, il est loin pourtant d'être dépourvu de critique. D'excellentes études sur l'origine et l'histoire de chaque livre sacré fournissent des pages précieuses à l'apologétique chrétienne. Enfin, et il faut bien le dire, la simple série des faits bibliques soutenus et éclairés par leur mutuel enchaînement, forme pour des yeux non prévenus une éclatante démonstration de leur divinité.

En suivant la belle et large idée de faire marcher l'histoire de la révélation parallèlement avec les civilisations contemporaines qui furent en contact avec elle, le docteur Hanneberg arrive à établir huit divisions ou périodes principales qui distinguent et font ressortir ses progrès successifs. Seulement il faut ici prévenir une équivoque. Lorsque l'historien parle de l'influence des civilisations païennes sous lesquelles s'est développée la révélation, il n'entend point parler d'une action qui

aurait tendu à modifier intrinsèquement la doctrine elle-même, puisqu'il est le premier à reconnaître que le paganisme n'a prêté aucune idée nouvelle au *peuple de la Révélation*[1], et que tout au contraire Israël a eu pour mission de réagir et de lutter contre l'ignoble envahissement du culte de la nature. Il n'a donc en vue qu'une influence tout extérieure des événements, qui, en faisant passer le peuple élu par des phases et des épreuves diverses, le préparaient à être l'instrument de l'œuvre réparatrice qui lui était confiée. En prenant pour point de départ les récits primordiaux de la Genèse, et en suivant d'Abraham à Jésus-Christ les états successifs où s'est trouvé Israël vis-à-vis des peuples que de mutuelles relations ont unis à ses destinées, le docteur Hanneberg établit dans son livre l'ordre suivant :

I. Création et révélation primitive d'Adam à Noé.
II. Déluge, révélation noachide de Noé à Abraham.
III. Révélation patriarcale d'Abraham à Moïse.
IV. Révélation mosaïque sous l'influence égyptienne.
V. Lutte de la révélation mosaïque contre la religion phénico-babylonienne, de Josué à Cyrus.
VI. Renouvellement et épuisement définitif du peuple d'Israël sous l'influence persique et grecque, d'Esdras au Christ.
VII. Le Christ, sa doctrine, son action, sa vie.
VIII. Propagation de la doctrine et de l'action du Christ par les Apôtres, jusqu'à la ruine de Jérusalem.

Une neuvième partie, comme appendice nécessaire, est consacrée à l'histoire même du texte sacré. Elle expose la manière dont les différents livres qui le constituent ont été réunis, traduits et interprétés, et forme ainsi une introduction abrégée à la sainte Écriture.

Il n'entre pas dans notre dessein de rendre compte en détail de chacune de ces parties. Nous nous contenterons de signaler ce qui nous y a le plus frappé, en mêlant avec une respectueuse liberté la critique à l'éloge.

L'historien de la révélation a raison de faire ressortir dans le premier chapitre de la Genèse l'immense supériorité du dogme mosaïque sur les conceptions de l'esprit humain abandonné à ses ténèbres ou à ses folies. Au milieu de ces cosmogonies monstrueuses, rêves étranges de l'imagination en délire et plus informes que le chaos primitif, au milieu de ces systèmes rabaissés et désolants qui, ne pouvant s'élever à

[1] *Histoire de la Révélation*, p. 6.

la pure notion de l'auteur des choses, éternisaient la nature et divinisaient le mal, d'où vient à Israël cette idée lumineuse et décisive d'un Dieu personnel et vivant, libre créateur d'un monde dont il est séparé par une distance infinie? D'où lui vient cette connaissance de la bonté originelle des choses qui le fait échapper au dualisme persan et aux menaces de cet effrayant fantôme qui s'appelait le destin? Ces simples lignes du premier verset de la Genèse creusent un abîme entre Israël et les peuples qui perdirent sitôt le souvenir de leur origine. C'est qu'il avait entre les mains un livre où le doigt de Dieu avait marqué son empreinte et d'où on n'a pu encore l'effacer.

Quant à l'ordre de la création et à l'interprétation des jours génésiaques, notre auteur se montre fort réservé. Nous ne pouvons que l'approuver. Quand la science est encore pleine de ténèbres et ne parvient qu'à grand'peine à remuer la poussière des siècles disparus, le plus sûr est de dégager la Bible de ces questions ardues auxquelles elle n'a pas voulu répondre. Ce qui n'est pas douteux, c'est que jusqu'ici on n'a pu la convaincre d'erreur, qu'elle se prête aux exigences probables de la science et qu'elle ne recevra pas de démenti de ses résultats certains.

Nous nous permettrons d'exprimer un dissentiment au sujet de l'époque assignée par le docteur Hanneberg à la création de l'homme. Il a cru lire au second chapitre de la Genèse que l'homme a été créé « dans un temps où il n'y avait encore sur la terre ni verdure, ni plante, ni feuillage, et où la terre n'était point encore arrosée par la pluie. » Cette interprétation a l'inconvénient de se mettre en désaccord avec le premier chapitre qui nous montre les plantes et les arbres sortant de la terre, à la voix de Dieu, dès le troisième jour de la création et bien avant l'homme. L'historien ne se tire pas d'embarras, en nous disant que le verset du second chapitre, où il serait enseigné, selon lui, qu'avant la création de l'homme il n'y avait ni feuille, ni branche, ni herbe sur la terre, signifie simplement que les plantes sommeillaient encore, comme il arrive en hiver. Cette explication est désavouée par la science qui nous montre des flores complètes bien avant l'apparition de l'homme. De plus elle est gratuite, et rien dans le contexte ne l'appelle et ne la justifie. Avant de raconter en détail la création de l'homme et son état primitif, par une de ces récapitulations qui lui sont familières, Moïse se reporte à la création générale dont il vient de faire le tableau et la résume en quelques traits. Si on lit, comme la Vulgate : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam*

oriretur..., *omne virgultum agri* est régime du verbe *fecit*, et il faudra traduire : Telles sont donc les origines du ciel et de la terre, alors qu'ils furent créés, au jour où Dieu fit le ciel et la terre, et tous les arbustes des champs qui n'avaient point encore paru, etc. Si, au contraire, avec les interprètes modernes, on traduit טֶרֶם par *nondum* et non par *antequam*, et qu'on rattache la fin du quatrième verset au verset cinquième, on a ce sens : *In die quo fecit Deus cœlum et terram, omne virgultum agri nondum ortum erat*, ce qui indique qu'il y eut un intervalle entre la création de la terre et la germination des plantes, comme nous l'avait appris le chapitre premier. Dans les deux cas, cette répétition se rapporte à ce qui a précédé et non pas à la création de l'homme qui va suivre. Nous ne voyons donc aucune raison de nous écarter de l'interprétation générale pour créer une difficulté nouvelle et nous susciter inutilement un procès avec la géologie.

A ces antiques origines se rattache le séjour primitif de l'homme, l'Éden. Où était situé ce paradis enchanteur préparé par Dieu même à la créature innocente nouvellement sortie de ses mains? L'Écriture se contente de le placer du côté de l'Orient מִקֶּדֶם, *ab oriente*. Mais elle nomme quatre fleuves qui en sortaient, et dont les noms, s'ils sont connus, peuvent servir à déterminer le site de cette région fortunée. De ces quatre fleuves, deux sont désignés dans l'Écriture par le nom qu'ils portent encore aujourd'hui; ce sont le Tigre et l'Euphrate. Mais les deux autres, le Phison et le Géhon, ont grandement exercé la sagacité des exégètes. Chacun a son interprétation préférée et tour à tour on revendique le privilége d'avoir été fleuve du paradis ou pour le Nil, ou pour le Gange, ou pour l'Oxus, ou pour les deux bras inférieurs de l'Euphrate. Le docteur Hanneberg, après tant d'autres, apporte son tribut à la science; et, pour des raisons très-fondées, détermine pour les deux fleuves en litige, l'Hyphase et l'Indus. Il suit de là que le premier séjour de l'homme fut le pays élevé de l'Orient délimité à l'est par les sources de l'Indus, à l'ouest par celles de l'Euphrate et du Tigre ; d'un côté par l'Himalaya, de l'autre par l'Ararat, en Arménie. Cette interprétation a l'avantage de concorder avec la tradition indienne qui place le séjour primitif de l'homme sur le plateau élevé de l'Asie centrale. Je ne vois à cette opinion qu'une difficulté, c'est ce verset de l'Écriture : *Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis, ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita*. Comment concevoir que l'Hyphase, l'Indus, le Tigre et l'Euphrate forment à leur origine un seul courant dont les branches portent les noms de ces quatre fleuves? Le docteur Hanneberg entend par là que le courant des nuages qui s'élèvent de l'Hi-

malaya dépend de celui de l'Ararat et se confond avec lui. Mais l'Écriture parle, non d'un courant de nuages, mais d'un courant d'eau. Il faut donc admettre qu'il y a là une obscurité que les perturbations du globe, vraisemblablement survenues après la chute, rendent difficile à éclaircir.

Nous n'avons pas été complétement satisfait de la manière dont l'auteur expose l'état moral de l'homme avant la chute, et ici nous sentons le besoin de généraliser notre critique.

Dans tout développement historique qui a son unité et son cadre bien distinct, on peut remarquer deux choses : les faits, et la raison des faits. C'est à cette vue générale et transcendante qui domine les détails et en assigne la loi que notre siècle paraît s'être attaché de préférence, en donnant ce qu'il appelle un peu fastueusement peut-être *la philosophie de l'histoire.* La philosophie de l'histoire sacrée n'est point à faire. Elle est écrite en traits visibles à chaque page de l'Écriture pour qui sait l'y découvrir ; et d'ailleurs si on veut la voir développée dans toute son ampleur, saint Augustin et Bossuet ne laissent rien à désirer. Eh bien, c'est sous ce rapport que le livre du docteur Hanneberg me semble le plus prêter à la critique.

Non pas, certes, qu'il manque de philosophie, de synthèse, d'enchaînement logique. Son livre marche d'un progrès soutenu de la première à la dernière page ; le tissu de sa pensée a de la puissance. Nous reconnaîtrons même volontiers avec M. Goschler que ses aperçus sont neufs et originaux. Mais ils ont à nos yeux un défaut, celui d'être dans l'ensemble trop personnels à l'historien. Il a étudié la Bible en théologien et en philosophe, mais en philosophe indépendant, qui a sur les faits, leurs causes et leurs résultats, son système propre et sa philosophie à lui. Ces idées sont en général justes et de saine doctrine ; nous aurions voulu les voir appuyées davantage et complétées par les grands enseignements de la tradition. Le docteur Hanneberg cite souvent les rabbins, les historiens et les critiques anciens et nouveaux ; rarement il cite les Pères de l'Église. De là des lacunes assez importantes, des développements incomplets, des points de vue trop circonscrits. Moins original, son livre eût eu plus d'ampleur, de richesse et d'autorité.

Ajoutons que les idées particulières à l'auteur, parfois obscures et vagues, donnent prise çà et là à la censure d'une sévère orthodoxie. Veut-il nous dépeindre l'état primitif de l'homme innocent, il nous dira : « Si, comme beaucoup d'exégètes l'ont admis et comme on peut l'induire d'un texte de l'*Ecclésiastique* (XVII, 7, 8), Adam était doué d'un regard qui pénétrait toute la nature, il élevait encore cette nature

dans son esprit en la contemplant et la comprenant telle qu'elle est. Son intelligence saisissait le sens de la création, *le sens que Dieu a mis dans les pierres*, les plantes et les animaux ; il ramenait la science à la source de toute lumière, et rattachait ainsi par un lien nouveau la nature à son auteur. C'était pour elle un progrès; son esprit (de la nature?), identifié avec celui de l'homme, remontait vers le Père de l'homme et de la nature ; c'était donc une seconde sorte de culte, plus élevé encore que celui qui s'opérait par le sacrifice de la manducation... En tout cas, l'homme, à supposer qu'il n'eût pas ce regard et cette intuition qui engendre la vraie science, embrassait toujours la nature par sa pensée; et comme sa pensée rencontrait non-seulement la vie, mais la mort que produit l'abus, et le moyen d'éviter l'abus et la mort, penser la nature, c'était encore la cultiver et veiller sur elle [1]. »

Est-ce ignorance ou pesanteur d'esprit? Je l'ignore. Mais cette phraséologie prétentieuse ne me laisse aucune idée claire. N'y aurait-il pas même, sans doute à l'insu de l'auteur, comme un vague ressouvenir des doctrines à la mode dans son pays, et une trace de ce panthéisme philosophique qui rappelle le *Mens agitat molem* de Virgile? Ajoutons, pour être juste, que ces passages qui se sentent un peu des nuages de l'Allemagne sont heureusement rares dans le livre du docteur Hanneberg.

La saine doctrine est aussi quelque peu intéressée dans ces lignes destinées à expliquer la chute : « La défense qui interdisait à l'homme de manger d'un certain fruit était comme le stimulant de sa vie morale, libre et personnelle; c'était l'étincelle à laquelle cette vie pouvait s'allumer... Il (l'homme) devait s'abstenir du fruit défendu par Dieu, seule défense qui lui fût faite, afin de surmonter, par cette obéissance libre, tout penchant contraire à ce que Dieu veut. Quelque petit que parût en soi l'objet de la défense, l'homme devait se sentir poussé à la transgresser, pour faire comme un essai de sa force....; un tentateur survint qui rendit l'attraît irrésistible [2]. »

Il semblerait résulter de ce passage que l'homme, même innocent, avait des penchants qui l'étaient fort peu. L'auteur semble trop oublier les priviléges de la justice originelle, et ce tableau n'est guère conforme à la peinture que nous font les Pères de la grâce si élevée dans laquelle avait été créé l'homme, de l'admirable rectitude de son esprit et de son cœur, de la parfaite harmonie qui réglait toutes ses puis-

[1] Ire partie, ch. II.
[2] Ire partie, ch. III.

sances, de la paix sereine qui possédait son âme[1]. Sans doute l'homme enchaîné à la matière et doué d'une nature sensible, en avait les instincts et les attraits; mais, sous l'influence puissante de la grâce, ces mouvements irrationnels étaient ou prévenus ou dirigés par la raison et dominés par la volonté. On peut donc s'étonner de voir prêter au premier homme une propension, que rien ne désavoue, à transgresser l'ordre divin, et sous l'action du tentateur, un *attrait irrésistible* pour la désobéissance.

Nous aurions une remarque analogue à faire sur ce que le docteur Hanneberg dit du miracle, considéré comme fondement de la révélation. Il définit le miracle : *un fait perceptible par l'homme, dépassant son pouvoir, et dérivant d'une force intelligente et surnaturelle*. Il nous semble que cette définition rend impossible ou du moins bien difficile le discernement entre le vrai miracle, opéré par Dieu ou au nom de Dieu, en confirmation authentique de sa doctrine, et toute opération merveilleuse due à la puissance d'un agent supérieur à l'homme, par exemple, le démon. Si, comme le docteur Hanneberg le reconnaît expressément[2], le démon peut faire des miracles et troubler à son gré l'ordre de la nature, comment, dans tel cas donné, discerner son action d'un phénomène vraiment divin? Chaque fois qu'il plaira à l'Esprit de ténèbres de jouer la puissance divine, Dieu se devra-t-il d'intervenir pour confondre ses prestiges, comme la verge de Moïse dévora celle des magiciens d'Égypte[3]? Dès lors qui ne voit que la force probante du miracle est anéantie? Le docteur Hanneberg a si bien senti que l'idée incomplète qu'il s'est faite du miracle infirme l'efficacité de son témoignage, qu'il lui assigne un rôle fort inférieur dans la démonstration de la vérité. « Celui, dit-il, qui a besoin de signes pour croire, qui demande caution à Dieu, qui veut des preuves écrites dans la chair et le sang, croit comme Thomas, mais ne possède pas la foi simple, directe, intime et purement spirituelle de Pierre[4]. » Qui ne sait pourtant que la foi simple, directe et spirituelle, éclose sous la lumière intime de Dieu, n'exclut nullement, qu'elle suppose même un autre témoignage, une preuve extérieure qui révèle l'action divine; que

[1] Cf. August., *de Civit. Dei*, lib. XIV, cap. X et XXVI.

[2] IVe partie, ch. IV.

[3] Bien qu'on admette communément que les serpents évoqués par les magiciens d'Égypte étaient de vrais serpents, il n'y avait là cependant aucune action miraculeuse. Il faut en dire autant de la seconde et de la troisième plaie. Cf. Cornel. a Lapid. *In hunc loc.*

[4] IVe partie, ch. IV, p. 84.

le miracle est par excellence ce sceau de Dieu, le témoin authentique de sa parole, le fondement de la révélation? Il importe donc de maintenir sur ce point capital la rigueur de la doctrine, de refuser aux démons, selon l'opinion commune[1], la puissance miraculeuse, et d'assigner au miracle, outre le signe physique qui le distingue, son opposition à une loi connue de la nature, un *criterium* moral, c'est-à-dire un concours de circonstances tel qu'il faille admettre que le doigt de Dieu est là, ou que lui-même nous précipite comme inévitablement dans l'erreur.

Un autre reproche plus grave peut-être, qui découle aussi des mêmes habitudes de la pensée chez le docteur Hanneberg, c'est que le point central, le terme unique vers lequel gravitent, des deux pôles opposés, tous les faits de l'histoire, la réhabilitation de l'homme déchu par l'Incarnation du Verbe, l'idée messianique en un mot, ne ressort point assez. Cette idée n'est pas absente sans doute; mais elle ne domine pas suffisamment une histoire dont elle est la raison, dont elle forme l'unité suprême et le rigoureux enchaînement. Nous pensons que si l'auteur s'était plus inspiré de la grande exégèse des Pères, il eût pu mettre plus en lumière l'esprit élevé de la religion mosaïque, l'idéal surhumain qui remplissait l'âme des prophètes d'inexprimables ardeurs.

Dans un excellent chapitre consacré à la vocation d'Abraham[2], le docteur Hanneberg fait justement remarqer que l'élection du peuple juif, en apparence exclusive, appelait en effet tous les peuples au réveil de la vraie lumière et à l'espérance du salut. Mais il faut observer qu'à partir de ce moment l'histoire d'Israël revêt un double caractère, celui d'être une prophétie vivante et continue des destinées lointaines de l'humanité, et celui d'être pour le peuple même une préparation à la mission qu'il avait reçue d'en haut. Or de ces deux aspects de l'histoire sacrée, le docteur Hanneberg s'attache surtout au second, et il laisse presque entièrement dans l'ombre le grand côté typique et prophétique qu'après saint Paul[3] les Pères de l'Église ont développé avec tant de complaisance. Cet oubli, selon nous, ôte beaucoup à l'histoire sainte de sa grandeur et de sa majesté, et voile l'idée dominante qui l'illumine tout entière. Sans doute, l'éducation d'Israël était une grande œuvre, puisqu'elle fut digne de la part de Dieu d'un si haut intérêt; mais l'historien devait élargir son horizon, étendre ses regards

[1] Cf. *Études de théologie,* juin 1859, art. *Le miracle est-il possible?* p. 244.

[2] III[e] partie, ch. I.

[3] I Cor., ch. X. Galat., ch. IV.

au delà de l'enceinte d'Israël, et voir dans ses destinées les destinées mêmes de l'humanité. C'est sur quoi il nous semble que l'historien de la révélation n'insiste point assez. Israël est-il conduit en Égypte et réduit en captivité, l'auteur voit dans ce fait providentiel la nécessité de former d'un peuple nomade un peuple civilisé, en l'initiant à la culture égyptienne, tout en le préservant par l'oppression des dangereux contacts d'un culte idolatrique. Est-il miraculeusement délivré par la force du bras de Dieu, arraché à la servitude en traversant les flots, de ces événements prophétiques, le docteur Hanneberg fait ressortir cette leçon, « que, pour jouir de la protection divine..., il ne suffit pas d'accepter la vérité éternelle, qu'il faut encore se séparer de toutes les influences contraires à Dieu. » Tout cela est excellent, sans doute; mais nous aurions voulu voir ici apparaître cette grande image de l'humanité entière courbée sous un joug autrement digne de larmes, l'éclatante figure de sa future délivrance, de sa régénération au baptême, de son acheminement à travers les plages arides et brûlantes de la vie vers la cité de la paix. C'est à peine si l'agneau pascal, qui scelle de son sang la délivrance d'Israël et son alliance avec Dieu, rappelle un autre agneau dont le sang plus efficace devait signer une alliance meilleure. Ce culte lévitique, qui ne parlait que de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ seul explique, le savant historien l'analyse en détail, et presque jamais, si je ne me trompe, il ne soulève le voile symbolique qui le recouvre, pour nous en montrer la vivante et divine réalité. Je ne prétends pas que tout Israël comprît la haute portée des faits qui s'accomplissaient sous ses yeux, ni le sens profond de ses symboles. Mais le docteur Hanneberg, qui écrit pour des chrétiens l'histoire de la révélation, ne devait pas, ce nous semble, laisser de côté, ou rejeter comme à l'arrière-plan ce haut aperçu qui donne à l'histoire toute sa lumière, et à tous les faits de la révélation leur éclatante unité.

Il serait injuste de prétendre que l'historien de la révélation a voilé le côté messianique des prophéties; en maint endroit il le rappelle, et il montre qu'elles concluent dans leur ensemble au règne spirituel et éternel de Jésus-Christ dans l'Église. Cependant ici encore nous aurions désiré que l'auteur eût entouré de plus de rayons cette figure du Christ qui était par excellence la vision des prophètes, et de laquelle leurs yeux ne pouvaient se détacher. Sans doute le prophète, mêlé aux hommes de son temps, était l'intermédiaire direct entre eux et Jéhovah; il leur redisait les oracles d'en haut; il se faisait l'écho tantôt formidable, tantôt consolant des menaces ou des promesses du Ciel. Toutefois le présent n'était pour ces hommes inspirés qu'un objet secondaire qui s'ab-

sorbait dans une vue plus haute. A toute occasion leur regard perce la nuit des temps, y découvre des horizons ravissants et sublimes, et pour eux ce qui est, n'est que la pâle image de ce qui sera. Le docteur Hanneberg fait remarquer avec raison que la prédiction n'est pas le point essentiel de la mission des prophètes [1], qui implique dans son caractère général une participation surnaturelle à la science et à la puissance de Dieu. Pourtant le signe distinctif de cette mission, au jugement de Dieu même [2], et l'objet le plus habituel de la faculté du Voyant était l'annonce assurée de l'avenir. Or, on peut le dire, pour les prophètes, cet avenir est unique. Les châtiments des nations, les révolutions des empires n'en sont que la préparation. Et cet avenir, c'est la radieuse attente du libérateur divin, du roi pacifique et puissant, que leurs vœux brûlants appellent pour le salut de l'humanité. A lire les commentaires des Pères, il est peu de psaumes qui ne soient pas messianiques. Les prophéties d'Isaïe, on l'a dit, sont l'Évangile écrit d'avance. On a donc lieu d'être surpris que dans l'étude sur ce prophète, l'oracle de la Vierge mère, les magnifiques chants sur la passion du Sauveur et l'avenir de l'Église soient si rapidement indiqués, et que la description des caractères du Messie et des félicités de son empire [3] soit passée sous silence. Plus d'unité dans le point de vue eût fourni au savant auteur dans l'analyse des livres sacrés des traits plus nets, plus accusés, plus précis que ces généralités un peu vagues par lesquelles il résume Isaïe, et qui peuvent plus ou moins s'appliquer à tout dans l'Écriture.

C'est trop insister peut-être sur ce qui nous a paru défectueux dans le bel ouvrage du docteur Hanneberg, et nous regretterions que la critique, à laquelle revient nécessairement une assez large part dans une composition de longue haleine, amoindrît aux yeux du lecteur le mérite d'un livre que nous jugeons si utile, et que nous avons lu nous-même avec tant de plaisir et de profit. Les lacunes que nous avons signalées peuvent se suppléer par les souvenirs d'un lecteur instruit, et l'ensemble reste en de larges et complètes proportions. Et puis, que de données riches, neuves même souvent, le docteur Hanneberg apporte pour l'intelligence des saintes Écritures! Plaçons en première ligne les études sur l'origine de chaque livre sacré, son auteur certain ou présumé, les circonstances où il fut composé, le but cherché par l'écrivain. Le travail sur l'authenticité du Pentateuque, si attaquée de nos jours, laisse peu à dé-

[1] IVe partie, ch. VII.
[2] *Deuter.*, ch. XVIII, v. 22.
[3] Is., ch. IX, XI, XII, XL, XLII.

sirer. On y verra, ce me semble, qu'on peut sans plier sous le faix de l'absurde, et sans mériter le reproche d'aveugle crédulité, défendre vaillamment encore les bases de cet antique et vénérable monument. Il est pour nous d'un suprême intérêt, quoi qu'en disent nos adversaires, d'assurer l'inviolabilité de nos titres. A ce point de vue, l'authenticité des derniers chapitres d'Isaïe et des parties prophétiques de Daniel est particulièrement importante. Avons-nous besoin de signaler les écrits du Nouveau Testament et de rappeler quel prix s'attache pour nous à leur autorité? Sous ce rapport l'ouvrage du docteur Hanneberg rend donc un grand service. A cette exposition, l'auteur joint une analyse toujours solide et large, bien que parfois un peu trop générale, qui indique l'objet de chaque livre inspiré, détermine le caractère de sa doctrine, assigne les divisions capitales de son contexte. Ce travail fait sur chaque partie de l'Écriture forme, avec la savante histoire de la Bible que l'auteur a placée à la fin de l'ouvrage, une bibliothèque sacrée qu'on pourra toujours consulter avec fruit. Voilà pour la partie critique du livre. Quant à la partie purement historique, le docteur Hanneberg conduit d'une main sûre et exercée le fil de l'histoire, précisant les dates, appréciant les rôles, caractérisant les époques, et toujours indiquant du doigt la direction providentielle. Signalons enfin d'heureuses et intéressantes excursions dans le champ de l'érudition sacrée et profane, telles que le tableau des religions égyptienne et phénicienne[1], le travail sur les colonies juives[2], sur les sectes rivales des Pharisiens, des Sadducéens et des Esséniens[3], sur la condition primitive de l'Église chrétienne[4], et l'on comprendra le prix et l'importance qu'a pour les catholiques le livre du docteur Hanneberg. Aussi saisissons-nous l'occasion de lui témoigner notre sympathique gratitude, et exprimons-nous hautement le désir de voir sortir de cette plume si savante et si modeste d'autres œuvres également fermes et durables, qui consolent la foi, soutiennent le courage des enfants de l'Église, et concourent à dissiper les ténèbres que les fumées de l'orgueil évoquent chaque jour autour de nous.

Nous ne terminerons pas ce rapide et trop incomplet compte rendu, sans remercier M. l'abbé Goschler de la part pour laquelle il s'associe aux travaux des religieux écrivains de l'Allemagne. Il nous a déjà donné

[1] T. I, p. 72 et 227.
[2] T. II, p. 54.
[3] Ibid., p. 142.
[4] Ibid., p. 347.

l'*Histoire ecclésiastique* d'Alzog; il coopère à la traduction de l'*Encyclopédie de théologie catholique* des docteurs Weltzer et Welte. C'est rendre un service éminent à la France et à l'Église. Lorsque chaque jour on fait tant d'efforts pour détrôner la vérité, et dépouiller son front divin de son immortel éclat, il faut qu'on sache que l'impiété ne tient pas encore le sceptre du monde.

S. Fréchon.

BIBLIOGRAPHIE JAPONAISE, ou Catalogue des ouvrages relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le quinzième siècle jusqu'à nos jours; rédigé par M. Léon Pagès, ancien attaché de légation. — Paris, Benjamin Duprat.

Dans le *Correspondant* du 25 janvier 1859, M. Léon Pagès publiait un aperçu remarquable sur le Japon et ses derniers traités avec les puissances européennes[1]. Il y faisait un exposé rapide des relations que la foi catholique avait autrefois ménagées entre cet empire et l'Europe, de leur suppression, due aux rivalités des peuples commerçants et surtout aux accusations des hérétiques hollandais contre les missionnaires et les chrétiens; puis, il esquissait l'histoire des tentatives récentes que l'Amérique et les grandes nations de l'Europe ont faites, chacune dans son intérêt particulier, pour pénétrer au Japon. M. Léon Pagès examinait le texte même de leurs différents traités d'alliance, en jugeait la valeur respective. « En résumé, disait-il, les nations chrétiennes, qui n'étaient représentées au Japon que par une compagnie de marchands qui se proclamaient non-chrétiens, mais Hollandais, confinés dans une île de six cents pieds de long sur deux cent quarante de large, ont aujourd'hui dans leurs mains cinq traités solennels obtenus par les États-Unis, la Russie, l'Angleterre, la France et la Hollande. » Le traité avec la France fut conclu le 9 octobre 1858, à Yédo, par M. le baron Gros. Assurément, quand on rapproche ces événements des agitations intérieures dont la Chine est le théâtre, et des conflits extérieurs qui menacent de faire tomber enfin l'impénétrable barrière dont elle s'était entourée, on ne peut s'empêcher de devancer l'avenir et de prévoir qu'enfin une ère nouvelle va se lever pour l'extrême Orient. C'est à la science qu'il appartient d'éclairer ceux qui vont fouler cette

[1] Ce travail fut l'objet d'un tirage à part : *Le Japon et ses derniers traités avec les puissances européennes*, par Léon Pagès; Paris, C. Douniol.

terre si longtemps fermée, d'initier l'Europe à l'histoire des peuples qui vont entrer dans son alliance et mêler désormais avec les siens leurs intérêts politiques et commerciaux. La foi chrétienne profitera de ces lumières ; elle se réjouira de voir mieux connues ces régions où elle a fleuri dans le sang des martyrs, et vers lesquelles elle tourne encore ses regards et ses espérances.

Nous savons gré à M. Léon Pagès d'avoir compris cette nécessité du moment, et de nous fournir dans son recueil un trésor si abondant de documents sur le Japon. La *Bibliographie japonaise* a donc tout d'abord le bonheur, assez rare pour les travaux d'érudition, d'arriver à son temps; mais elle est de plus une œuvre consciencieuse qui répond à son but et fournit tous les secours qu'on est en droit d'en attendre. Après avoir lui-même visité les mers du Sud en qualité d'attaché de légation, M. Léon Pagès s'est consacré depuis, avec un persévérant travail et un désintéressement chrétien dont Dieu lui tiendra compte, à étudier l'histoire et la langue du Japon. Sa plume, comme son cœur, était vouée à la cause de la vérité religieuse; il lui fit l'hommage du premier fruit de ses veilles, en donnant une traduction des admirables lettres de saint François-Xavier.

Cette importante publication terminée, il aborda des travaux plus originaux et plus sérieux.

« Nous avons entrepris, il y a cinq ans, dit le laborieux écrivain[1], d'étudier, d'après les documents anciens et modernes, l'histoire du Japon au point de vue européen, et d'exposer, autant que le permettent les notions acquises, la nature physique de l'Archipel, la constitution de l'empire, les mœurs de la nation, l'abrégé des annales politiques, pleines de révolutions et de guerres, et parallèlement à l'histoire, l'origine de l'Église chrétienne, ses progrès, ses souffrances et son anéantissement dans le sang des fidèles. Nous avons compris dans nos études les relations anciennes du Japon avec les nations européennes, le commerce précaire conservé par les Hollandais, et les relations nouvelles avec l'Europe depuis la fin du dernier siècle jusqu'à nos jours. » En même temps, M. Léon Pagès poursuivait la traduction de la grammaire japonaise, écrite en hollandais, par MM. Donker Curtius et Hoffmann, publiée à la Haye en 1857, et du dictionnaire japonais-portugais, composé par les missionnaires de la Compagnie de Jésus, publié à Nangasaki en 1603. On le voit, M. Pagès n'est étranger à aucun des genres d'érudition qui doivent assurer à ses efforts un entier

[1] *Bibliog. japon.*

succès. La bibliographie qu'il nous donne aujourd'hui n'est que le relevé des sources qu'il a dû consulter dans le cours de ses études ; mais elle seule est un ouvrage complet et tout ensemble un programme des travaux ultérieurs du savant historien. Elle embrasse plus de six cents numéros divers, c'est-à-dire tout ce qui a paru pendant une période de trois siècles environ sur l'empire du Japon ; depuis les simples indications du Vénitien Marco-Polo (1496), jusqu'aux derniers traités avec les puissances européennes. La variété des documents, le tableau de toutes les langues du monde venant unir leur littérature pour propager l'histoire du Japon, font de ce recueil bibliographique comme un aperçu général de tout ce que l'Europe entreprit de grand il y a deux siècles pour cet empire.

Il ne faudra donc pas voir dans cette publication un catalogue vulgaire de bibliographie. « Dans le cours de nos études, dit M. Pagès, « nous avons été surpris de l'abondance des matériaux qui s'offraient « à nous ; nous avons scrupuleusement relevé les titres des documents, et nous croyons servir les intérêts de la science en publiant « dès aujourd'hui notre catalogue bibliographique qui pourra procurer aux missionnaires, aux savants et aux voyageurs la connaissance générale des sources. » La *Bibliographie japonaise* est donc l'œuvre d'un érudit accoutumé à utiliser toutes ses études. L'auteur connaît par lui-même la plupart des ouvrages qu'il indique, il prend soin d'en annoter plusieurs et de nous donner des observations utiles sur le fruit qu'on en peut retirer au point de vue de l'histoire du Japon. Obligé, durant le cours de ses études, de dépouiller de vastes collections de voyages et plusieurs revues scientifiques, il a recueilli et signalé dans sa bibliographie, avec une scrupuleuse exactitude, tous les endroits qui concernent le Japon. Cependant M. Pagès n'a pas la prétention d'avoir relevé tout ce qui s'est écrit sur ce sujet, et puisqu'il adresse un appel au zèle commun, nous sommes heureux d'y répondre en lui indiquant quelques nouveaux ouvrages omis dans son riche recueil. Nous n'y avons pas trouvé le P. Balthasar Gago, S. J., auteur de plusieurs lettres écrites du Japon et traduites du portugais en diverses langues par des Pères de la Compagnie. Franco les a réunies sous ce titre : *Litteræ e Japonia*, ann. 1552-1559. — Le P. Gago avait aussi composé le livre suivant : *Tratado em que se mostra claramente a grande differença que ha entre a ley de Christo et a do Japaõ*. Cet ouvrage avait été écrit en japonais. Le P. Sotwell ajoute, en l'indiquant, cette note qui en fait connaître la valeur : « Liber in quo quantum inter Japonum sectam et Christianorum disciplinam interjectum esset interval-

lum, perspicuis rationibus demonstravit, quem Rex Bungi sibi oblatum vehementer probavit, ac suo signo obsignavit[1]. » Nous citerons encore des exposés élémentaires de la foi chrétienne écrits en japonais : *Catechismo in lingua Giapponese* del P. Melchiorre Nunez Barreto Ges. [2] *Catechismo in lingua Giapponese* del P. Cosimo Magallanio Ges., 2 vol. Il est vrai que Barbosa le donne comme inédit. Mais dans la *Synopsis Annal. S. J. in Lusit. ab an.* 1540 *ad an.* 1725, *auth. R. P. Ant. Franco*, on trouve à l'index des ouvrages composés par les PP. portugais : *Cosma de Magalhaens, Catechismus Japoniensis*. Sotwell le cite parmi les imprimés[3].

Sans doute tous les ouvrages cités dans le catalogue de M. Léon Pagès n'ont pas en eux-mêmes une égale importance. Nous savons gré, toutefois, au rédacteur de s'être appliqué à en recueillir les titres. Ils enrichissent sa bibliographie, et disent mieux que tous les éloges la science aussi bien que le courage infatigable des missionnaires catholiques. On ne peut trop admirer ces hommes qui se reposaient de leurs courses apostoliques en composant des traités de philosophie et de religion dans une langue étrangère, qu'ils s'étaient rendue assez familière pour y devenir éloquents et littérateurs, et en fixer les règles dans des grammaires et de volumineux lexiques dont nos érudits profitent aujourd'hui.

Nous attendons désormais avec confiance les travaux ultérieurs de M. Léon Pagès sur l'empire du Japon. La *Bibliographie japonaise* nous donne le droit d'espérer qu'ils assureront au savant et laborieux auteur une belle part dans les efforts tentés pour ouvrir de nouveau les portes du Japon à la propagation de la foi. Nous savons que tel est le plus cher désir de son cœur ; concourir à le réaliser est déjà pour lui une douce récompense.

[1] De Backer, t. IV. — Sotwell, Biblioth. script. S. J.
[2] De Backer, t. II, art. du P. Ripalda.
[3] Magalhaens ou Magallianus, né à Braga, mort en 1624.

A. DUTAU.

TILLY, ou LA GUERRE DE TRENTE ANS, de 1618 à 1632, par le comte DE VILLERMONT, tome Ier. — Paris et Tournai, Casterman, 1859.

Pour qui a pu savoir, par une lecture attentive, à quel point les vérités religieuses ont été dénaturées et les personnages chrétiens défigurés dans la plupart des ouvrages de notre siècle, il est facile d'apprécier avec ces quelques mots tout le mérite de l'histoire de Tilly : « Le trait saillant de son caractère était la foi, foi vivante, pleine de chaleur et de lumière : le juger hors de là, c'est le méconnaître. »

Quand un auteur se prononce avec cette franchise devant le public, si accoutumé à entendre un autre langage, il s'honore par un acte courageux de bon catholique. Quand il n'affirme rien qu'après une étude consciencieuse, au profit de la vérité méconnue, et qu'il établit d'abord nettement l'état de la question dont tout son livre est un développement aussi complet qu'intéressant, on peut tenir pour certain qu'on a affaire à un écrivain sérieux et distingué. Présentée ainsi dans la lumière de son véritable principe, la vie entière de Tilly s'explique d'elle-même. Sa carrière militaire, une des plus brillantes et la plus longue de l'époque, car elle comprend plus d'un demi-siècle, nous apparaît telle qu'elle fut en réalité, une lutte généreuse qu'il soutint avec autant de désintéressement que de gloire sous l'inspiration et pour la défense de sa foi. On peut la diviser en trois périodes bien distinctes : dans la première, il combat les hérétiques des Pays-Bas et des États voisins; dans la seconde, les infidèles; dans la troisième, les princes protestants, allemands ou étrangers, dont l'alliance offensive menace à la fois l'empereur et les catholiques.

On aime à suivre les premiers pas des grands hommes dans la carrière qu'ils ont parcourue, et c'est avec raison que l'historien a jugé utile de nous dire quelle fut d'abord l'action de la Providence sur celui qu'elle destinait à être un jour le héros du catholicisme et de la Belgique, sa patrie.

Jean Tzerclaes de Tilly naquit au mois de février de l'année 1559. Sa famille était la plus ancienne de Bruxelles, et il n'y en avait pas de plus illustre dans tout le Brabant. Dieu, pour n'ouvrir son cœur qu'à de nobles sentiments, voulut qu'une mère chrétienne veillât sur son enfance et lui donnât ces premières leçons de vertu dont rien ne peut tenir lieu. Quand il eut atteint l'âge de onze ans, on l'envoya au collége que les Pères Jésuites dirigeaient à Cologne. « Sa grande piété « parut l'incliner à l'état religieux. On assure qu'il prit, de l'aveu de

« ses parents, l'habit de novice dans la Société de Jésus. Le fait n'es « nullement prouvé..... S'il entra au noviciat, ce ne fut pas pour long- « temps, car sa vocation militaire se dessina de bonne heure. » A défaut de preuve positive, si toutefois ce n'en est pas une qu'une tradition si ancienne, si généralement reçue, et qui n'est démentie par aucun autre témoignage, peu importe, il nous semble, qu'on admette ou non que le jeune comte de Tilly se soit mépris un instant sur sa véritable vocation: il suffit de savoir que, pour la vertu, ce qu'il eût été sous l'habit religieux, il le fut toujours sous les armes dans la vie agitée des camps.

M. de Villermont nous a tracé en quelques pages le rôle important qu'il joua durant plus de treize années dans les guerres civiles et religieuses de la fin du seizième siècle. C'est un récit qu'on lit avec plaisir, et l'on n'a que le regret de le trouver trop abrégé. Dans un tableau plus complet, on aurait mieux saisi la cause éloignée, mais principale, de la guerre de Trente Ans, qui ne fut, au point de vue religieux, que la guerre générale où tous les peuples chrétiens cherchèrent à vider, après quelques années de répit, la querelle commencée dans les guerres civiles du siècle précédent. Disons toutefois que l'historien nous met à même d'apprécier l'état de l'Europe tel qu'il s'offrait à Tilly lui-même le jour où, faisant ses adieux au château paternel, à l'âge de vingt et un ans, il allait prendre les armes pour ne les quitter qu'à son dernier soupir, dans sa soixante-treizième année.

Depuis moins d'un demi-siècle, l'hérésie a introduit la division la plus déplorable au sein de la chrétienté. On voit, au Nord, la réforme fière de ses récentes conquêtes; au Midi, le catholicisme fort de tout son passé, et, sous la puissante impulsion du concile de Trente, plein d'une vigueur nouvelle; au centre, dans les Pays-Bas, en France et sur le Rhin, des luttes fratricides, où des hommes, nés sur le même sol et au même foyer domestique, sont animés les uns contre les autres d'une haine implacable, parce qu'ils ont cessé d'avoir le même autel et le même Dieu. Et dans les deux camps opposés accourent du Nord et du Midi une foule de volontaires chez qui l'intérêt religieux domine tout autre intérêt, et comme les frontières des États s'effacent devant celles de la foi, il semble qu'on ne connaisse plus que catholiques et protestants, et qu'il n'y ait plus en Europe que deux drapeaux et deux peuples ennemis. Situation unique dans l'histoire, et qui exerce une influence décisive sur la carrière de Tilly. Pour choisir son drapeau, il n'a qu'à prendre conseil de son bon sens et de sa foi : il entre, comme volontaire, dans les rangs de l'armée catholique réunie contre les

hérétiques sous les ordres d'Alexandre Farnèse, gouverneur des Pays-Bas.

On ne pouvait pas mieux débuter : dans les Pays-Bas se formaient alors sous les généraux espagnols les meilleures troupes et les plus habiles tacticiens de l'Europe. C'est à si bonne école que le jeune officier apprend l'art de la guerre, et, ce qui va si bien à sa piété, le secret, même en campagne, de retremper son âme dans la prière. En même temps qu'Alexandre Farnèse lui donne, pour sa valeur, des témoignages publics d'estime, son historien nous le montre s'étudiant à devenir, pour les pratiques religieuses comme pour le reste, ce qu'il parut bientôt, « le digne élève du héros catholique. » Contre de tels adversaires les calvinistes ne peuvent pas tenir longtemps, malgré les secours venus de France et d'Angleterre. Après la prise glorieuse d'Anvers, l'hérésie est vaincue à jamais dans la patrie de Tilly; il ira encore en arrêter les progrès menaçants sur les deux rives du Rhin; car tout pays où la religion sera en danger deviendra désormais sa patrie, et pour secourir des frères, que ne fera-t-il pas, lui qui a en main une si bonne épée, et dans le cœur, avec sa foi énergique, une si généreuse ardeur?

Deux princes hérétiques, appuyant leurs prétentions par la force des armes, voulaient usurper l'archevêché de Cologne et l'évêché de Strasbourg. De là, deux guerres longues et acharnées, dans lesquelles Tilly, chargé d'un commandement supérieur, se signale par sa bravoure et sa capacité. A la fin, c'est le bon droit qui l'emporte, et l'Église conserve deux siéges importants. Mais voilà que la France est devenue le champ de bataille où catholiques et protestants, à l'appel de la Ligue et du Béarnais, se préparent à frapper des coups décisifs. Déjà quarante mille luthériens allemands ont porté le ravage et la mort dans la vallée de la Loire, et s'avancent dans les riches plaines de la Beauce, d'où ils jettent l'épouvante dans Chartres et jusque dans Paris. Heureusement le duc de Guise est là pour les tenir en échec. Renforcé par les troupes wallonnes, il écrase les hérétiques à Auneau, et c'est Tilly, avec son régiment de cuirassiers, qui les harcèle et en disperse les débris jusqu'aux frontières du royaume. Il reparaît encore pendant quelques années sur les bords de la Seine : il combat à Arques et à Ivry. Henri IV peut apprécier, à la vigueur de leurs coups, le mérite de pareils ennemis. Deux fois, sous les murs de Paris et de Rouen, il se voit forcé de reculer devant l'armée d'Alexandre Farnèse, le seul général qui ait la gloire de le vaincre. Avec cette sagacité qui le distingue, il a remarqué au feu et comme deviné l'avenir brillant du comte de Tilly. Pour l'attacher à son service, il lui fait des offres séduisantes. Mais

Tilly n'entend mettre son épée qu'au service de sa foi. Le catholicisme triomphe en France, en Belgique et sur le Rhin : reste encore un pays où il est en butte à de non moins terribles attaques. C'est là qu'il ira, jusqu'à sa mort, ce champion infatigable de l'Église, affronter de nouveaux dangers, pour lui assurer de nouveaux et plus éclatants succès, et toute sa vie ne sera qu'un glorieux commentaire de la devise qu'on lira sur son drapeau : *Pro Ecclesia et pro Imperio.*

Deux ennemis redoutables, un moment terrassés par la main puissante de Charles-Quint, avaient relevé la tête et conspiré la ruine commune de l'empire et du catholicisme. Maîtres du nord de l'Allemagne, les hérétiques cherchaient à s'établir à l'Ouest et au Midi par la sécularisation des biens ecclésiastiques. A l'Est, les Turcs, envahissant la Hongrie, ne cessaient de remonter la vallée du Danube et d'y agrandir leurs conquêtes aux dépens de l'Autriche. Menacé jusque dans Vienne, l'empereur Rodolphe pousse un cri d'alarme, et toutes les nations catholiques, l'Italie, l'Espagne, la France et la Belgique y répondent en fournissant une dernière fois leurs contingents pour arrêter le Croissant victorieux. Tilly, dont la réputation a depuis longtemps passé le Rhin, a l'honneur d'être invité nommément dans les lettres impériales comme l'un des officiers sur lesquels on compte le plus.

Défendre contre les infidèles la cause de la chrétienté, c'est une tâche digne de lui, et il paraît bientôt dans Vienne à la tête de quelques escadrons levés dans sa patrie. On le juge plus capable que tout autre de remplir les fonctions importantes de major général. Qui aimerait à savoir ce que peut, en présence des plus grandes difficultés, le génie militaire abandonné à lui-même avec des troupes mal organisées, n'aurait qu'à étudier les campagnes laborieuses de Hongrie et de Transylvanie. On y trouve le même intérêt que dans les premières campagnes de la guerre de Trente Ans. Il faut l'avouer cependant, en lisant les unes et les autres, voici quelques réflexions qui viennent naturellement à l'esprit.

La scène change si souvent et les noms géographiques sont si multipliés, qu'à moins de connaissances toutes spéciales, il serait nécessaire, pour l'intelligence parfaite des événements, d'avoir sous les yeux une carte du théâtre de la guerre, et c'est là d'ailleurs, depuis quelques années, l'appendice obligé de tous les ouvrages de ce genre. Il nous semble aussi que le récit gagnerait en clarté si des personnages secondaires y figuraient moins souvent au détriment des personnages principaux, et surtout si l'auteur nous avait donné plus de vues d'ensemble sur les opérations militaires. Il est juste de faire observer que

ces défauts sont rachetés par le talent avec lequel l'historien a présenté, dans un tableau vif et saisissant, plusieurs faits d'armes mémorables qui suffiraient seuls à illustrer Tilly. De si longs services, signalés par tant de bravoure et d'habileté, reçoivent enfin la récompense qu'ils ont méritée : le major général est promu au grade supérieur de feld-maréchal. Deux ans après (1606), la paix de Zsitra-Torock, signée avec les infidèles, permettait à la chrétienté de concentrer toute son attention sur l'Allemagne.

Déjà se prépare ce drame long et sanglant où seront engagés pour la première fois, et décidés enfin par le droit du plus fort, les intérêts religieux et politiques de l'Europe entière. Pendant les vingt-six dernières années de sa vie, Tilly, tour à tour commandant en chef des armées impériales et lieutenant général de la ligue, ne cessera de paraître au premier rang sur la scène, et, grâce aux coups redoublés de sa vaillante épée, la victoire restera longtemps fidèle au drapeau catholique. Pour le suivre avec plus de profit dans cette nouvelle carrière, nous attendrons le second volume de son histoire : nous avons déjà des preuves suffisantes de ce que peut nous donner la plume de l'auteur avec un si beau sujet. Dans un siècle où Schiller a écrit la guerre de Trente Ans et la trilogie de Wallenstein, Hurter, la vie de Ferdinand II, et Gfrœrer, celle de Gustave-Adolphe, il était juste que Tilly eût un historien digne de lui. S'il est vrai qu'il ait aimé avant tout la vérité et la vertu unies dans la foi et servies par le talent, on est en droit de dire que cet historien, tel qu'il l'eût choisi lui-même, il l'a trouvé dans son compatriote M. le comte de Villermont.

F. Gazeau.

NÉCROLOGIE

M. CHARLES LENORMANT

On a déjà raconté ailleurs, dans des pages que tout le monde a lues [1], cette vie consacrée tout entière à l'accomplissement des plus saints

[1] *Correspondant*, livraison du 25 décembre 1859.

devoirs et au culte des plus nobles choses : à la religion, aux lettres, à la science; exemple précieux à une époque où il est si difficile de se tenir à ces hauteurs, et de ne pas se laisser atteindre par le découragement moral et intellectuel auquel, sous prétexte de sagesse, les plus vaillants eux-mêmes s'abandonnent quelquefois. D'autres diront les mérites du savant; ils feront connaître cette nature heureuse où il y avait de l'artiste et de l'érudit, cet esprit si distingué, doué de qualités qui le rendaient apte à suivre en même temps, avec un attrait égal et un rare succès, les directions les plus variées. Pour nous, ce que nous avons été le plus à même d'apprécier chez M. Lenormant, c'est le cœur : il l'avait excellent et plein de foi ; ces deux mots expriment toute l'étendue de notre perte. Parlons donc de l'ami que Dieu nous a redemandé, du chrétien qu'il a rappelé à lui, et ajoutons à l'image tracée par des mains habiles quelques-uns de ces traits moins apparents qui achèvent d'imprimer à une physionomie son vrai caractère, et que d'autres, peut-être, n'ont pas observés d'aussi près que nous.

Nous l'avions entrevu dans les premières années de sa carrière de professeur, lorsqu'il suppléait M. Guizot dans la chaire d'histoire moderne de la Faculté des lettres. La gravité de son enseignement, qui ne faillit jamais à s'inspirer de la plus pure morale, la haute impartialité de sa critique, les convictions généreuses qui éclataient dans toute sa personne et qui prêtaient souvent à son langage, à sa voix, à son geste, une singulière éloquence, le respect avec lequel il traitait les questions religieuses, si intimement mêlées à tous les grands problèmes de l'histoire ; tout cela lui avait dès lors conquis, sans que peut-être il s'en rendît compte, de vives et nombreuses sympathies au sein d'un auditoire qui tendait à devenir de plus en plus catholique. Le travail divin en lui était manifeste. On se disait que, suivant une infaillible promesse[1], il ne tarderait pas à trouver ce qu'il cherchait de si bonne foi, et qu'il ne poursuivrait pas en vain cette divine Sagesse qui *prévient ceux qui la désirent, afin de se montrer à eux la première*[2]. Mais il ne nous fut pas donné alors d'être l'heureux témoin de l'entière réalisation de ces espérances, et nous ne devions pas non plus assister aux glorieux combats que M. Lenormant eut bientôt à soutenir pour la défense de sa foi : un grand changement survenu dans notre vie nous tint éloigné du théâtre de ces luttes, dont le bruit, un peu confus à la distance où il nous arrivait, mêlait à nos consolations bien des amertumes. Ce fut alors que M. Lenormant, après avoir quelque temps tenu tête à l'orage,

[1] *Quærite et invenietis.* Matth., VII, 7.
[2] *Præoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat.* Sap., VI, 14.

dut abandonner une chaire où sa voix ne pouvait plus se faire entendre avec toute la liberté que réclamait sa conscience. Quand, après douze années d'absence, nous le revîmes, il était fervent chrétien et nous étions prêtre. Nous ne saurions nous rappeler sans émotion la cordialité de son premier accueil et le bonheur que nous éprouvâmes à sentir son âme si parfaitement d'accord avec la nôtre. Il n'était pas homme à marchander longtemps sa confiance à ceux dont les sentiments répondaient aux siens. Celle qu'il nous accorda dès lors fut grande ; dans la suite, il la voulut plus grande encore et plus inviolable. Nous ne pouvons donc tout dire, même après la mort. Mais rien ne nous empêche de rendre hommage à des vertus dont nous avons surpris le secret dans les épanchements de l'amitié, devenus de jour en jour plus fréquents et plus intimes.

Nous parlions de sa foi : elle était forte et généreuse, comme sa vie entière le proclame ; mais nous ajouterons, — chose beaucoup plus rare dans un homme de ce caractère, — qu'elle était simple et docile comme celle d'un enfant. Il s'en fallait que l'étude, qu'il aimait avec passion, eût tari dans son cœur les sources vives de la piété. Le croira-t-on ? même en ces dernières années, il tressaillait au seul souvenir des miséricordes qui avaient ranimé en lui la foi éteinte ou languissante, et, dominé par ce sentiment, il ne pouvait s'approcher de l'autel où Jésus-Christ, sous les voiles eucharistiques, s'offre à nos adorations et à notre amour, sans être ému jusqu'aux larmes. Aussi aimait-il la maison du Seigneur ; c'était son refuge dans les jours mauvais, et il y trouvait secours et consolation. L'église de Notre-Dame-des-Victoires, non loin de laquelle était sa demeure, et qu'il a longtemps fréquentée, garde encore, dans une inscription lapidaire, le touchant témoignage de sa dévotion reconnaissante envers la Mère de Dieu.

Ardent, impétueux, il savait son faible et ne craignait rien tant que de voir la nature maîtresse chez lui. Sa vigilance à cet égard était extrême. En voici un exemple qui nous a frappé.

On s'en souvient, il n'y a pas encore dix ans, les organes de la presse catholique, partagés en deux camps, se livraient des combats assez vifs au sujet de l'enseignement des lettres profanes. M. Lenormant dirigeait alors le *Correspondant* et ses convictions étaient les nôtres. Nous lui offrîmes de faire cette campagne sous le drapeau qu'il venait de déployer. Quoiqu'il fût de toutes manières beaucoup mieux préparé que nous sur cette question, non content d'accepter nos services, il voulut en quelque sorte nous laisser le premier rôle. Et comme nous lui en demandions la raison : « Notre cause, dit-il, me paraît si bonne,

le système opposé si peu soutenable, que je craindrais, je l'avoue, de ne pas garder dans cette polémique assez de mesure et de montrer quelque orgueil dans le triomphe. » Puis il ajouta : « Laïque, je n'aimerais pas non plus à m'engager trop avant dans une discussion où mon principal adversaire serait un prêtre. »

Au reste, bon, ouvert, parfaitement droit, accessible à tous les sentiments bienveillants, à la pitié, à l'indulgence, sans préjudice, grâce à Dieu, de ces généreux élans d'indignation sans lesquels il n'est pas d'amour sincère et passionné du bien. Il n'eut jamais cette habileté qui consiste à mettre ses convictions d'accord avec ses intérêts. Sa préoccupation la plus habituelle en tout événement, c'était de savoir ce qui en résulterait pour la religion, pour l'Église catholique, qui lui apparaissait comme la vraie mère des âmes et la sauvegarde des destinées du genre humain. Il aurait pu, sans doute, se renfermer dans ses études favorites, qui lui promettaient et de paisibles triomphes et les plus douces jouissances de l'esprit. Mais il ne comprit pas ainsi le devoir du chrétien. Il crut qu'à une époque comme la nôtre, il n'y avait pas de milieu entre combattre et déserter; et, sacrifiant sans hésiter son temps et son repos, tant qu'il vécut, il ne cessa d'avoir les armes à la main. Si l'on parcourt la collection du *Correspondant* à partir du jour où ce recueil le compta parmi ses rédacteurs, on verra que, pendant quinze ans, il ne fit défaut à aucune des questions de quelque importance où les intérêts catholiques étaient engagés. Pourrions-nous passer sous silence son livre des *Associations religieuses*, l'un des meilleurs plaidoyers en faveur d'une cause qui a eu pourtant, de nos jours, de si éloquents défenseurs? Mais, tandis qu'il acquérait ce nouveau titre à notre reconnaissance, il croyait, pour lui, acquitter une dette. Comme nous l'entendions souvent dire qu'il devait beaucoup à la Compagnie de Jésus, ignorant quel service on avait pu lui rendre, nous le pressâmes un jour de s'expliquer. « Eh quoi ! nous dit-il, ne savez-vous pas que c'est à vos pères que je dois ma conversion? » Nouvelle surprise pour nous : nous étions à peu près sûr qu'avant sa conversion il n'avait eu de rapports suivis avec aucun des membres de notre Ordre. Que voulait-il dire par là? Le voici. Longtemps les attaques passionnées dirigées contre la Compagnie de Jésus, les odieuses calomnies dont elle était l'objet, avaient été pour lui un mystère : lorsqu'il se mit à l'approfondir, à l'aide d'un examen sérieux des faits, un premier rayon de lumière évangélique pénétra dans son âme. Sans doute, il comprit alors cette parole de Jésus-Christ : *Tout le monde vous haïra à cause de mon nom*. Plus tard, dans les études qu'il

fit sur le texte même des Évangiles, il prit pour guides d'éminents commentateurs, la plupart jésuites. Maldonat, entre autres, — il nous l'a souvent répété, — contribua beaucoup, par sa lumineuse exégèse, à dissiper ses doutes. Et, converti ainsi par les Jésuites, selon ses propres expressions, la reconnaissance qu'il avait vouée aux morts, il la reportait tout entière sur les plus humbles héritiers de ces grands hommes.

Comment refuser son affection à un si noble cœur? Aussi eut-il toute la nôtre, et nous n'imaginons pas qu'on ait pu le bien connaître sans l'aimer. Quels regrets de tels hommes laissent après eux ! Quel vide ! Mais aussi quelles consolations et quels exemples !

Après avoir salué en lui l'antiquaire dévoué à toutes ses gloires, le soldat qui combattit naguère pour sa liberté, Athènes, qui garde son cœur, l'a vu mourir en chrétien, en apôtre; et, tandis que nous le pleurons, voici que le dernier vœu de sa foi catholique, pieusement recueilli par sa famille et par ses amis, fonde parmi nous, à perpétuité, l'union de la prière et du sacrifice en vue d'obtenir du Ciel la réconciliation si désirable des Églises orientales avec notre commune mère, l'Église romaine [1].

Ne nous laissons pas aller à des plaintes trop amères, puisqu'il nous a quittés, non pour un autre exil, mais pour la patrie où il avait sagement placé son trésor.

Nous lui demandions, peu de mois avant sa mort, s'il ne songeait pas à rassembler des travaux archéologiques dispersés un peu au hasard en différentes collections, afin d'en former un ensemble qui pût lui survivre. « Non, nous répondit-il fort simplement, je n'ai point ce souci. Je cède volontiers à l'attrait des découvertes, je me passionne pour l'art et pour la vérité historique; mais laisser après moi un monument?... je n'y ai jamais songé. Si Dieu, dans sa bonté, m'accorde quelques années de repos, je les emploierai, non pas à revoir mes travaux, mais à lire les livres saints et à méditer sur les années éternelles. »

Son choix était donc fait, et ce n'était pas pour la terre qu'il travaillait. Comme l'a si chrétiennement proclamé, sur sa tombe encore ouverte, un de ses confrères de l'Institut [2], il n'a pas consacré sa vie à cette science qui, selon la parole de l'Apôtre, sera détruite (*scientia*

[1] Voyez le *Discours sur la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine*, par le P. Gagarin. (Chez M. René Peaucelle, rue de Sèvres, 51.)

[2] M. H. Wallon, dans son *Discours prononcé aux funérailles de M. Charles Lenormant, le mardi 6 décembre* 1859.

destruetur), mais à la charité, qui seule, au témoignage du même apôtre, demeure, à la charité qui ne défaille jamais (*charitas nunquam excidit*) et à qui Dieu lui-même s'offre en récompense de tout ce qu'elle a fait et souffert pour sa gloire.

CH. DANIEL.

MÉLANGES

UN BAPTÊME CHEZ LES PROTESTANTS

Tout le monde connaît la célèbre controverse qui s'éleva, vers le milieu du troisième siècle, entre saint Étienne, pape, et saint Cyprien, évêque de Carthage, au sujet du baptême conféré par les hérétiques et les schismatiques.

Saint Cyprien avait été consulté sur cette matière par un évêque de Numidie, nommé Janvier, et quelques autres prélats de la même province.

Après avoir examiné la question dans une nombreuse réunion d'évêques, il déclare, au nom de tous, qu'en dehors de l'Église catholique il ne peut exister aucun vrai sacrement; que dès lors un tel baptême est nul de plein droit, et qu'il faut de toute nécessité le renouveler à quiconque l'a reçu dans de semblables conditions.

Une chose essentielle manquait à l'autorité doctrinale de ce jugement : l'approbation du siége de Rome. Saint Cyprien le comprit, et saisit la première occasion de faire parvenir à saint Étienne une lettre remplie des sentiments les plus respectueux, et en même temps des raisons qui lui semblaient les plus capables d'amener le Pontife romain à embrasser son opinion.

Cette démarche fut loin d'avoir le succès qu'il en attendait. Étienne, ferme dans la doctrine et la tradition de l'Église, dont Dieu l'avait établi le défenseur, ne voulut pas même recevoir en sa présence les légats chargés de ce message, et leur défendit de prolonger leur séjour dans la ville des apôtres.

Il écrivit ensuite à l'évêque de Carthage une lettre où percent l'émotion et le mécontentement du Pontife, et par laquelle il ordonne,

conformément à la tradition constante de l'Église, d'admettre à la pénitence par la seule imposition des mains les dissidents qui rentraient dans le sein de l'unité catholique. Il ajoutait même à l'adresse de Cyprien et de ses adhérents des menaces d'excommunication. Tout porte à croire, cependant, qu'il s'en tint aux menaces, et qu'une sentence de séparation ne fut jamais fulminée contre eux. Les évêques d'Afrique, soit conviction, soit opiniâtreté excessive dans un sentiment qu'ils paraissent d'ailleurs avoir regardé comme intéressant plutôt la discipline que la foi, s'obstinèrent à résister aux injonctions du chef de l'Église; et Cyprien, qui était à la tête de l'opposition, écrivit même au saint pape des lettres où l'on regrette de ne pas trouver toute la modération digne d'un évêque, ni tous les égards dus au successeur de saint Pierre.

Un schisme semblait menacer l'Église, lorsque les persécutions du dehors vinrent rétablir la bonne harmonie un instant troublée au dedans; et le sang des martyrs, qui est une semence de chrétiens, fut de plus, cette fois, une semence de paix et un lien de concorde et de charité. Saint Étienne donna sa vie pour la foi, dans la persécution de Valérien, l'an de Jésus-Christ 257; et, l'année suivante, saint Cyprien, qui d'ailleurs avait renoué des relations pacifiques et pleines de déférence avec le nouveau pontife de Rome, Sixte II, couronnait lui-même une vie illustre par une mort plus glorieuse encore, et lavait dans son sang, comme le dit saint Augustin, l'erreur où l'avait entraîné un zèle qui, dans la circonstance, eût demandé un peu moins d'ardeur et un peu plus de soumission.

Quoi qu'il en soit, l'Église continua, comme par le passé, à appeler chrétiens et à traiter comme tels ceux auxquels les hérétiques ou les schismatiques avaient conféré le baptême, avec la matière, la forme et l'intention requises.

Plus tard, ce point a été défini comme de foi catholique, par le Concile de Trente, dans le canon quatrième de la septième session, où il est traité du baptême.

L'erreur des rebaptisants fut renouvelée dans la première moitié du seizième siècle, par les anabaptistes, sous la conduite de Munzer et de Storch Pélargue, disciples de Luther; mais d'après un principe différent de celui qu'invoquaient saint Cyprien et les évêques d'Afrique.

Ceux-ci prétendaient que le sacrement était nul, si le ministre n'était pas membre de l'Église; ceux-là cherchaient à établir que les enfants, avant l'âge de raison, sont incapables de recevoir le baptême, et qu'on doit le renouveler à tous ceux qui l'ont reçu avant de pouvoir en connaître les effets et en apprécier les obligations.

Cette erreur, qui aujourd'hui encore a quelques partisans, fut frappée d'anathème, comme la première, par le Concile de Trente (session VII, canon 13), aussi bien que l'opinion d'Érasme, qui voulait donner aux enfants parvenus à l'âge de raison la liberté de ratifier ou d'annuler les promesses faites en leur nom le jour où ils sont devenus chrétiens.

Tel est donc à cet égard l'enseignement catholique : en cas de nécessité, le baptême peut être validement et licitement conféré aux enfants comme aux adultes par qui que ce soit, homme ou femme, catholique, schismatique, hérétique, et même juif ou infidèle, pourvu que le ministre du sacrement emploie la matière et la forme prescrites, avec l'intention au moins générale et implicite de faire ce que fait la vraie Église, quelle que soit d'ailleurs cette Église à ses yeux.

Et pourtant, c'est un fait constant et connu de tout le monde, que lorsqu'un hérétique abjure ses erreurs, l'Église catholique, avant de le recevoir dans son sein, lui confère le baptême sous condition; preuve évidente qu'elle a au moins des doutes sur la validité du sacrement administré au sein de l'hérésie.

A cet égard, en effet, l'Église a des doutes, et ils ne sont, hélas! que trop fondés ! Ils ne reposent toutefois, ni sur l'inhabilité du ministre, ni sur l'incapacité du sujet, mais bien sur l'emploi de la matière et de la forme voulues.

Le principe du libre examen et de l'inspiration particulière ne pouvait manquer de porter ses fruits. Toutes les vérités révélées devaient être révoquées en doute ou niées formellement, les unes plus tôt, les autres plus tard; mais toutes devaient passer au contrôle, et y laisser au moins quelque chose d'elles-mêmes, si on leur permettait de vivre encore. Les textes les plus clairs, les plus formels de l'Écriture, ont été torturés à l'envi; aucun dogme n'est resté sans atteinte. La nécessité du baptême lui-même a été combattue et rejetée par Wiclef, par Zwingle, par Calvin en partie, par les Sociniens totalement. Ils ne faisaient d'ailleurs qu'exhumer une erreur enseignée avant eux par les Manichéens et d'autres anciens hérétiques. De notre temps encore, cette doctrine a ses partisans et ses apôtres. On a vu de nos jours des parents différer le baptême à leurs enfants, comme chose indifférente, jusqu'à ce que ceux-ci fussent en âge de choisir par eux-mêmes entre le christianisme et l'infidélité; et une famille offrait naguère l'étrange spectacle d'un père nihiliste, d'une mère protestante, d'un enfant catholique, et d'un autre enfant infidèle : chacun se regardant comme dans la voie du salut, sans contester, il est vrai, aux autres le même avantage.

Aussi bien, tout protestant, en vertu du principe fondamental de la réforme, peut rejeter la nécessité du baptême exprimée dans ces paroles de Notre-Seigneur : *Nisi quis renatus fuerit*, etc. (Jean, III, 5), aussi légitimement que d'autres ont nié la présence réelle si clairement établie par ces mots de l'Évangile : *Hoc est corpus meum... Hic est sanguis meus*. (Matth. XXVI, 26, 28.)

Mais on comprend aussi que dès lors le baptême ne sera plus pour quelques-uns que d'une nécessité problématique; pour d'autres, qu'une pure cérémonie sans conséquence au point de vue du salut.

Naturellement, on ne se préoccupera guère de conserver à un tel sacrement la matière et la forme requises ; les conditions les plus indispensables de validité seront négligées. Ceux-mêmes qui admettent comme clairement démontrée la nécessité du baptême pourront altérer ces conditions sans aucun contrôle, dépourvus qu'ils sont d'une autorité infaillible qui puisse sûrement les diriger et les garder de toute erreur.

Et ne doit-on pas craindre alors que *plusieurs des dépositaires de la pure doctrine de Jésus-Christ, de ceux auxquels l'Esprit-Saint révèle immédiatement le sens des Écritures*, n'aient pas même le caractère du chrétien, qu'ils vivent et meurent dans l'infidélité?

Voilà l'inquiétude de l'Église, et la raison qui la porte à conférer conditionnellement aux hérétiques convertis un sacrement qu'ils ne reçurent peut-être jamais. Comme il est impossible de distinguer à la simple vue ceux qui sont chrétiens de ceux qui ne le sont pas, et de se procurer à cet égard les renseignements nécessaires pour dissiper tous les doutes, l'Église a recours à ce baptême conditionnel, qui demeure sans effets lorsque celui qui le reçoit se trouve déjà par avance validement baptisé.

Ce dernier cas, pensons-nous, doit être assez fréquent, parce que, grâce à Dieu, la nécessité du baptême étant encore généralement admise par les diverses branches de l'hérésie, qui recule parfois devant les conséquences extrêmes de ses principes, il est rare qu'on le néglige entièrement, et on peut croire que beaucoup le confèrent avec les conditions essentielles à la validité.

Le hasard m'a fourni, il y a peu de temps, l'occasion d'apprécier par moi-même la manière dont le baptême est administré, au moins chez quelques protestants; et ce que j'ai vu a été pour moi une vraie consolation, quoique je sache fort bien qu'on ne peut tirer de la pratique d'une église particulière une conclusion applicable à toutes les communions séparées.

C'était dans le plus grand centre d'hérésie qu'il y ait au monde, dans la capitale de l'Angleterre.

Au mois de janvier 1859, je passais devant une église bâtie à l'extrémité d'une grande place, dans le voisinage de la gare du North-Western. Cet édifice a sa base élevée de quelques pieds au-dessus du sol, et on y monte par un escalier de pierre, à peu près comme à Saint-Roch de Paris. Il ne présente d'ailleurs rien de remarquable, ni sous le rapport des dimensions, qui sont peu considérables, ni pour le style, qui n'a aucun caractère tranché. Au moment où je passais, une quinzaine de personnes, des femmes pour la plupart, se disposaient à y entrer. Il me sembla que l'une d'elles portait entre ses bras un enfant enveloppé, comme le sont ordinairement ceux que l'on présente aux fonts sacrés. Cette circonstance me décida à les suivre ; depuis longtemps je désirais voir de mes yeux un baptême chez les hérétiques. J'entrai donc et ne tardai pas à m'apercevoir que mes prévisions allaient se réaliser : tout se disposait pour un baptême. La troupe s'était arrêtée en face d'une chaire située non loin du chœur et adossée à un pilier de la nef, du côté gauche en montant, qui est chez nous le côté de l'Évangile. Tous s'agenouillèrent dans des bancs fixes, placés transversalement, comme on en voit dans quelques-unes de nos églises, surtout à la campagne. Au premier rang se trouvaient un jeune homme et une jeune fille que je présumai être le parrain et la marraine. Au milieu de la nef, en face de la chaire, s'élevait un bassin de marbre reposant sur un piédestal d'un mètre environ de hauteur. Une femme, sans doute la sacristine du lieu, s'approcha de ce bassin, l'essuya avec un linge blanc et y versa une eau pure qu'elle portait dans un vase.

On voit au haut de l'église un espace réservé et fermé d'une balustrade, comme chez les catholiques. Ce chœur n'a pour tout ornement qu'un vaste prie-Dieu placé au centre, et quelques plaques de marbre fixées tout autour aux parois de la muraille, comme les *ex-voto* de nos sanctuaires miraculeux. On y lit, gravés en anglais, le *Pater*, le Décalogue et quelques passages de l'Écriture.

C'est là que nous vîmes paraître le ministre, revêtu d'une sorte de toge assez semblable à celles de nos avocats et de même couleur. Elle était recouverte d'un rochet à larges manches, sans plis, et descendant à la hauteur du genou. Il sortait d'une sacristie dont la porte ouvre sur le chœur. C'était un homme de quarante ans environ, d'un maintien grave, modeste, mais dont la mise recherchée semblait indiquer que

Dieu n'était pas le seul à qui il eût à plaire[1]. A son entrée, il s'agenouilla sur le prie-Dieu, la tête appuyée dans une de ses mains ; de l'autre il tenait un livre. Après quelques instants, il se leva et s'avança vers la balustrade, le visage tourné vers nous. En même temps, le parrain et la marraine quittaient leur banc et venaient s'agenouiller devant lui, comme on le fait chez nous lorsqu'on approche de la sainte table. Le ministre récita en anglais plusieurs prières auxquelles les deux jeunes gens répondaient. Il me vint en pensée qu'il leur faisait faire une profession de foi sur le baptême, ou qu'il leur rappelait les obligations qu'ils allaient contracter envers le nouveau baptisé. Toutefois, je ne puis rien certifier, n'ayant pas suffisamment distingué les paroles.

Cette première cérémonie achevée, le ministre sortit du chœur et se dirigea vers l'endroit où était le bassin de marbre. La femme qui portait l'enfant s'approcha de lui; le parrain et la marraine le suivirent aussi. Tous deux étaient d'une gravité et d'une modestie qui m'inspiraient un intérêt mêlé de compassion; ils paraissaient vraiment pénétrés de la sainteté de l'action à laquelle ils prenaient part.

Je m'avançai alors de quelques pas, afin de mieux voir et de tout examiner avec soin, car le baptême allait commencer. Ce mouvement fut aperçu de la sacristine, qui vint à moi et m'invita à me joindre aux assistants, car je m'en étais tenu séparé à dessein, afin de ne pas communiquer *in sacris* avec des hérétiques. Je refusai par un signe de tête l'offre qui m'était faite, tout en prenant une place d'où rien ne m'échappait. Le ministre jeta les yeux sur moi à diverses reprises et sembla comprendre que j'étais un étranger attiré par la curiosité. La cérémonie continuait. Quelques prières furent encore récitées ; je ne saurais maintenant en préciser le but ni la signification. Lorsqu'elles furent achevées, la femme qui portait l'enfant le remit, non pas au parrain et à la marraine, qui ne le touchèrent pas une seule fois, s'il m'en souvient, durant toute la cérémonie, mais au ministre qui le posa sur son bras gauche, lui découvrit le front, puisa de l'eau avec une coquille dans le bassin de marbre et la versa sur la tête de l'enfant en disant : *I baptize you, in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen...* Ce qui est la traduction littérale de la formule latine : *Ego te baptizo, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* J'entendis très-distinctement chacun des mots et je les compris fort bien. J'avais d'ailleurs eu soin de prendre sur un des

[1] I Cor., VII, 33.

bancs voisins un carton qui contenait imprimée la formule du baptême, que je pus lire et examiner à loisir. Je ne vis observer aucune des autres cérémonies de l'Église romaine. Rien ne manquait, comme on le voit, à la validité du sacrement ; cet enfant était chrétien. J'en éprouvai une joie bien sensible, et qui fut, je crois, remarquée. L'enfant fut remis par le ministre à la femme qui l'avait apporté, et les assistants se retirèrent en passant si près de moi, que les vêtements du baptisé touchèrent les miens. A cet instant, j'élevai la main par-dessous le manteau qui m'enveloppait tout entier, et je bénis le nouveau chrétien, au nom de la vraie épouse de Jésus-Christ, en conjurant Dieu de faire connaître un jour la vérité à cet enfant qui appartenait déjà à l'âme de son Église.

Quelle est cette communion protestante où l'on fait ainsi des chrétiens? Je ne le saurais dire. Ce qui est certain, c'est qu'on ne voit dans ce temple, comme dans les autres églises réformées, ni statues des saints, ni autel, ni tribunal du repentir ; tout y est froid et glacé.

Les hérétiques n'ont plus de sacrifice véritable, ils n'ont plus le sacrement de la miséricorde, et, en perdant ces deux sources de vie, ils ont presque tout perdu. Même en les supposant réellement baptisés, lorsqu'ils viennent à perdre la grâce de Dieu par le péché, il ne leur reste plus d'autre moyen de salut que la contrition parfaite. Un tel repentir, accompagné d'un tel amour, est une grande grâce. Dieu n'est pas, il faut le croire, sans l'accorder à beaucoup d'âmes de bonne volonté. Mais qui peut savoir dans quelle mesure? C'est un mystère connu de lui seul.

Toutefois un cœur catholique ne peut manquer de se réjouir en voyant naître des enfants à l'épouse de Jésus-Christ au sein même de l'erreur ; car ces chrétiens lui appartiennent et participent à ses bienfaits dans une certaine mesure aussi longtemps qu'ils conservent la grâce de leur baptême, ou lorsqu'ils viennent à la recouvrer après l'avoir perdue. Et il arrive ainsi que l'Église, au milieu même des sociétés qui la maudissent, dispense encore le salut et la vie à ceux qui cherchent Dieu dans la sincérité du cœur.

J. Noury.

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

Voici, dans la rédaction de notre recueil, une petite innovation à laquelle tout le monde gagnera, nos lecteurs d'abord, à qui en reviendra le principal avantage, puis les auteurs dont nous avons à nous occuper, et nous-mêmes enfin, qui, dans la mesure du possible, aurions à cœur de satisfaire les uns et les autres.

Jusqu'ici, en dépit de notre bonne volonté, nos articles bibliographiques, en général assez étendus, n'ont pas embrassé dans son entier le vaste champ qui leur était assigné, d'où il est résulté que nos lecteurs n'ont pas été tenus par nous aussi parfaitement au courant que nous l'eussions désiré. Pour obvier à cet inconvénient, nous ajouterons désormais à chacune de nos livraisons quelques pages sous ce titre : *Revue de la Presse ;* pages écrites au courant de la plume, à mesure que les publications récentes nous tomberont sous la main, et où l'on ne devra par conséquent chercher ni l'ordre ni la méthode qui caractérisent les travaux de la grande critique. Nous nous résignerons même à ne point user, quand nous passerons d'un ouvrage à un autre, de ces transitions plus ou moins ingénieuses dont certaines *chroniques* nous auraient au besoin fourni le modèle, et à ne dissimuler en rien le décousu de ces notes recueillies au jour le jour.

Il nous arrivera parfois de mentionner un livre qui ne nous sera connu que par ouï-dire ou par les confidences de l'auteur, d'appeler l'attention sur un point de critique, sur une question pendante, sur une controverse à l'ordre du jour. Nous prions nos lecteurs d'accueillir ces renseignements, dont ils comprendront l'utilité, à titre de simples *nouvelles littéraires*.

Sans plus de préambule, entrons en matière.

— Les *Discours et Instructions pastorales de Mgr Landriot, évêque de la Rochelle et de Saintes, années* 1858-1859, paraissent de nouveau réunis en un volume (le deuxième de la collection). Nous

voyons avec bonheur ces belles pages franchir les limites du diocèse confié à la sollicitude du savant prélat. Elles serviront ainsi, nous n'en doutons pas, non-seulement à édifier un plus grand nombre de fidèles, mais encore à dissiper dans certains esprits les injustes préventions qui les tiennent éloignés du christianisme. Une vérité que Mgr Landriot se plaît à mettre souvent en lumière, c'est que l'Église catholique n'est nullement hostile à la société moderne, à ses institutions, à ses vœux, à ses espérances légitimes, et qu'elle n'a rien à redouter ni des progrès de la raison, ni de ceux de la civilisation ; vérité trop souvent méconnue par ceux-là même qui devraient en être le plus pénétrés. Un mot a été dit au dix-septième siècle : Pour croire, *il faut s'abêtir*. Qui a dit cela ? Pascal. Or Pascal appartenait à une secte qui prétendait faire triompher la grâce en détruisant la nature, oubliant que Dieu, auteur de l'une et de l'autre, ne saurait agréer un tel sacrifice. Le jansénisme est tombé sous les anathèmes de l'Église catholique. N'importe, il se rencontrera des rationalistes qui s'empareront de ce mot pour s'en faire une arme contre nous ; et ce qu'il y a de plus regrettable, c'est que des chrétiens fervents, nullement jansénistes, mais peu éclairés, donneront volontiers gain de cause aux rationalistes, en tombant d'accord avec eux qu'on arrive à la foi par l'amoindrissement de la raison, et que la divine folie de la Croix, prêchée par l'Apôtre, n'est pas autre chose. De là un préjugé des plus funestes contre le christianisme. Ce préjugé, Mgr l'évêque de la Rochelle le combat victorieusement dans son *Instruction pastorale sur le véritable sens de la folie de la Croix*. Comme il le dit fort bien dès le debut, *sa doctrine*, ici, *n'est pas sa doctrine*, mais celle de l'Apôtre lui-même, expliqué, commenté par les Pères et Docteurs de l'Église, les Augustin, les Chrysostome, les Grégoire le Grand, les Thomas d'Aquin, les Bonaventure. Nous avons vu là un modèle d'éloquence pastorale, et ce n'est pas le seul que renferme ce volume.

— Nous ne pouvons qu'indiquer aujourd'hui un ouvrage important sur lequel nous espérons avoir occasion de revenir. M. l'abbé Guitton, actuellement vicaire général de Rennes, explique, dans l'*Homme relevé de sa chute*, les deux grands faits de notre histoire, la décadence et la réhabilitation. Il déclare dès le début qu'il veut venger le dogme du péché originel des interprétations monstrueuses qui en ont fait une croyance inacceptable à la raison ; il veut aussi rendre à la Rédemption ce caractère d'universalité dont la dépouillent plusieurs hérésies des derniers siècles. On sent la justesse de ce double point de vue. L'exécution n'est pas au-dessous du plan. En particulier, ce qui concerne le

péché originel est traité avec une largeur et une précision qui contrastent avec la doctrine étroite qu'on trouve ailleurs, et les *à peu près* théologiques de bien des productions récentes.

— A tous ceux qui aiment encore les hautes spéculations de la métaphysique nous recommandons l'opuscule suivant : *Examen d'un problème de théodicée*, par M. Th.-Henri Martin, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, etc. C'est une lecture faite par M. Martin à l'Académie des sciences morales, dont il est membre correspondant. Le problème à résoudre est posé en trois questions : 1° Le monde est-il éternellement créé? 2° Est-il infini en étendue et par le nombre des êtres qu'il contient? 3° Est-il le meilleur des mondes possibles? Comme on le voit, il s'agit ici de l'Optimisme, sujet déjà entamé dans les *Études* et sur lequel on se propose de revenir. Ce sera alors le lieu d'apprécier plus au long l'écrit de M. Th.-Henri Martin. En attendant, nous avons cru devoir le signaler comme très-digne d'attention. Nous voudrions le voir entre les mains de tous les professeurs de philosophie.

— *Théologie de la religion naturelle*, par Vidal. J'ouvre et je lis : « Si vous avez la foi, vous n'avez pas besoin d'ouvrir ce livre, et vous pouvez le refermer. » J'ai voulu voir cependant. « Mais, si vous n'avez plus la foi, ce livre est fait pour vous. » Ainsi donc, si j'ai bien compris : ceux qui ont la foi peuvent se passer de ce livre, parce qu'il ne contient rien que la religion naturelle et qu'ils la possèdent éminemment. Mais ceux qui n'ont pas la foi?.... Nous aurions dit nous : Il faut les amener à la foi. L'auteur dit : Enseignons-leur la religion naturelle. Et il se jette dans cette malheureuse entreprise. Théoriquement, rien de plus facile, grâce aux lumières dont nous inonde le christianisme. Pratiquement, rien de plus inutile, à moins que ce ne soit dans l'école et comme exercice d'esprit. Ajoutons que ce livre manque de profondeur et qu'il est écrit avec une sécheresse peu propre à faire triompher des vérités qui doivent intéresser le cœur et remuer la conscience. Et, néanmoins, ce livre est peut-être, hélas ! un livre de bonne foi.

— La nouvelle *Revue des sciences ecclésiastiques* a déjà été mentionnée plus haut (page 134). Ses rédacteurs savent comme nous que l'erreur, même la plus involontaire, est de nature à compromettre la grave mission qu'ils ont acceptée. Qu'ils nous permettent donc de leur signaler, dans leur première livraison, deux propositions où, sans doute, la pensée de l'auteur a été mal servie par son expression.

I. « La racine, le fondement, la *condition sine qua non* de tout pouvoir ecclésiastique, c'est le *caractère sacré imprimé dans l'ordination*,

qui donne la *capacité radicale* de participer à la puissance spirituelle. » (P. 2.)

II. « Le pouvoir sacerdotal ou sanctificateur (c'est-à-dire le pouvoir d'appliquer les moyens surnaturels de sanctification qu'on nomme sacrements, p. 1) est attaché de droit divin et inséparablement au caractère imprimé par l'Ordre, en sorte que les actes qui en procèdent *sont toujours valides*, puisque ce caractère est ineffaçable. L'Église *ne saurait en rien les invalider.* » (P. 3.)

— La *Revue germanique* annonce dans sa livraison de décembre dernier la traduction du *Cantique des cantiques*, par M. E. Renan, et elle nous en offre complaisamment la primeur en quelques pages inédites détachées de l'introduction. Nous ne voulons rien préjuger sur la nature de ce nouvel ouvrage. Mais les vues bien connues de l'auteur, la respectueuse exégèse dont il nous a déjà donné tant d'édifiants exemples, ses appréciations si religieuses sur le caractère et la doctrine du livre de Job, ses premiers aperçus sur le *Cantique des cantiques*, tous ces précédents nous rassurent peu sur ce nouveau fruit de la critique indépendante. Quand ce livre aura paru, nous lui accorderons l'attention qu'il mérite.

— Parmi les livres récents qui sont de nature à intéresser nos lecteurs, nous leur signalerons : la *Vie du P. de Ravignan*, par le P. de Ponlevoy, avec laquelle ils ont déjà fait connaissance dans notre dernière livraison (2 vol. in-8°, librairie Douniol); une nouvelle édition de l'*Église Romaine en face de la Révolution*, par M. Crétineau-Joly (Plon); *Jeanne d'Arc*, par M. Henri Wallon, membre de l'Institut, etc. (Hachette); *Saint Justin*, par M. l'abbé Freppel (Vaton). Enfin nous croyons que les professeurs d'histoire nous sauront gré de leur avoir indiqué le *Cours normal d'Histoire de France*, etc., de MM. Delalleau de Bailliencourt et J. L. Sanis. Il est tel de ces livres dont nous nous proposons de rendre compte plus tard.

A raison de l'abondance des matières, nous renvoyons à la prochaine livraison la solution du Cas de conscience.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

CONSEILS AUX APOLOGISTES

D'APRÈS DEUX ÉCRITS DE MGR L'ÉVÊQUE DE LA ROCHELLE

I. *Instruction pastorale sur le vrai sens de la Folie de la Croix.*

II. *Lettre à M. Laforet sur la direction à donner à l'enseignement apologétique.*

Nous voudrions ici seconder le zèle d'un pieux et savant prélat en appelant sur les deux écrits dont on vient de lire le titre les méditations de tous ceux qui travaillent à ramener les âmes dans la voie du salut.

Notre tâche sera facile : nous n'aurons qu'à recueillir ces enseignements marqués au coin d'une haute sagesse, tels qu'ils sont sortis de la plume de Mgr l'évêque de la Rochelle. Lui-même les a empruntés le plus souvent aux Pères et aux Docteurs de l'Église, et s'il y a mis l'ordre et le choix en vue des nécessités présentes, on verra qu'en passant par ses mains ils n'ont rien perdu de leur force et de leur saveur primitives. « Dans notre siècle d'ignorance et de témérité, observe Mgr Landriot, on ne saurait trop citer les anciens maîtres de la religion, et les leçons doivent tomber de haut. »

Assurément, c'est le plus sûr moyen, entre catholiques, de couper court à toute contestation. Qui donc serait assez présomptueux pour se croire plus éclairé, en pareille matière, que ne le furent ces grandes lumières de l'Église, les Grégoire de Nazianze, les Chrysostome, les Augustin, les Thomas d'Aquin, les François

de Sales ? C'est bien à eux de nous apprendre cet art divin où ils ont excellé eux-mêmes, et nous ne risquerons pas de nous égarer en marchant sur leurs traces.

I

La première règle proposée aux apologistes est celle-ci : « Éviter les violences de paroles et l'aigreur dans les discussions[1]. »

Pour quiconque a médité sur les maximes et sur les exemples du divin Maître, c'est évidemment la seule voie à suivre. Et cependant, comme on nous le fait remarquer, cette doctrine a trouvé parmi nous d'ardents contradicteurs, en sorte qu'il faut aujourd'hui un certain courage pour faire hautement profession de s'y conformer. Mais ce n'est pas nous qui craindrons d'associer nos efforts à ceux de Mgr l'évêque de la Rochelle pour relever *la noble bannière de la modération.*

Que l'on écoute là-dessus saint Jean Chrysostome :

« Tout le monde peut affecter la liberté de paroles, mais le faire en consultant l'opportunité, la modération et la prudence convenable est le propre des grandes âmes.

« Dans nos discussions avec les gentils, réfutons-les sans colère et sans dureté ; en le faisant avec colère, nous agissons sous le souffle de la passion, et non pas avec la confiance de la vérité... Dire des choses justes avec emportement, c'est tout perdre... Comment faut-il donc combattre ? Avec la raison et la douceur : la colère est déraisonnable, et ce qui est déraisonnable ne peut rien opérer de raisonnable.

« Qu'on évite dans le reproche le ton d'insulte et de dérision ; qu'on agisse avec bonté et mansuétude. Celui qui reprend a besoin de beaucoup de douceur pour amener le malade à subir l'opéra-

[1] C'est nous-même qui donnons aux sages recommandations de Mgr Landriot le nom de *règles*, expression que sa modestie ne lui a pas permis d'employer.

tion. Ne voyez-vous pas la douceur des médecins quand ils doivent brûler et couper? Elle est plus nécessaire dans le reproche, qui fait bondir la nature encore plus que le fer et le feu. »

« Il en est qui, sous le prétexte de venger l'honneur de Dieu, suivent leurs propres passions et oublient qu'il faudrait tout traiter avec douceur. Le souverain Seigneur, qui pourrait écraser les blasphémateurs, fait lever sur eux son soleil et leur accorde tout avec abondance. Imitons la conduite de Dieu : prions, avertissons, éclairons avec douceur, sans colère ni emportement ; la douceur a plus de pouvoir que la violence. »

« L'apôtre nous avertit de reprendre avec douceur ceux qui résistent à la vérité : cette recommandation est en effet très nécessaire. L'âme qui a besoin d'instruction religieuse ne retire aucune utilité des paroles acerbes... Pour apprendre des choses utiles, il faut être d'abord bien disposé pour la personne qui nous instruit, et il est impossible d'être bien disposé pour celui qui nous injurie. »

« Il faut donc discuter avec les ennemis de la foi, en employant un esprit de condescendance et de charité ; la charité est une grande maîtresse pour convertir. »

« Rougissons d'attaquer nos ennemis avec la violence des loups ; demeurons agneaux, nous serons vainqueurs quel que soit le nombre de nos ennemis ; si nous nous transformons en loups, soyons sûrs de la défaite, parce que le souverain Pasteur nous abandonnera. »

« Ouvrez les filets de la charité.... Jetez le doux hameçon de la miséricorde pour retirer votre frère de l'abîme. Montrez-lui ses erreurs, ses préjugés... S'il veut se rendre à votre voix, il vivra ; s'il résiste, ne vous rendez point coupable vous-même, discutez seulement avec la longanimité et la douceur, afin que le souverain Juge ne vous demande pas compte de son âme. »

« Évitez de le haïr, de le repousser, de le persécuter ; montrez-lui une vraie et sincère charité... Si votre conduite n'a point d'autre utilité, elle aura au moins l'avantage incontestable de

montrer de la charité et d'enseigner ainsi la doctrine du Christ... Voyez l'apôtre saint Paul, il n'injuriait personne... Humilié, battu de verges, objet de dérision, il souffrait toute chose et ne répondait que par la douceur et par la prière. Il arrive à Athènes, où tous les habitants étaient livrés avec frénésie au culte des idoles ; il ne cherche point à les couvrir d'opprobre, il ne leur dit pas : Vous êtes des athées et des impies. Il leur adresse ces simples paroles : En passant au milieu de vous, j'ai trouvé un autel où étaient écrits ces mots : A un Dieu inconnu. Je viens donc vous annoncer celui que vous honorez sans le savoir. — O prodige de charité ! ô entrailles paternelles !... Il affirme que les Athéniens honorent Dieu, et cependant c'étaient des idolâtres !... Pourquoi ce langage? C'est qu'ils s'étaient formé une sorte de conviction, et qu'ils se livraient aux exercices de leur culte dans la pensée d'honorer Dieu : *Quia quasi pii cultum suum persolvebant, Deum se colere putantes, cum ita sibi persuasissent*. Je voudrais que nous imitassions un pareil exemple, moi le premier. Rappelons-nous que le Fils de Dieu ne brisait pas le roseau chancelant et n'éteignait pas la mèche qui fume encore[1]. »

« Si vous ne pouvez, dit saint Grégoire de Nazianze, ni mettre un frein à votre langue ni briser les mouvements impétueux de votre esprit, si vous sentez le besoin de vous fâcher, sachez du moins, dans les discussions religieuses, ménager votre frère... et ne point le rejeter loin du Christ par vos condamnations violentes. Corrigez-le, mais avec douceur et humanité; n'agissez ni en ennemi ni comme un dur et sévère médecin qui ne sait que couper et que cautériser... *Il faut avoir soumis son âme à une douloureuse question, il faut avoir subi de longues et de nombreuses angoisses avant d'accuser les autres d'impiété* : *Multum diuque ante*

[1] S. Jean Chrys., *de S. Babyla*, n° 7, t. II; *in Acta*, hom. XVII, n° 3; *in Ep. ad Hebr.*, hom. XXX, n° 3; *in Matth.*, hom. XXIX, n° 3; *in Ep. ad Tim.*, c. II, hom. VI, n° 2; *in Ep. I ad Cor.*, hom. XXXIII, n° 6; *in Matth.*, hom. XXXIII, n° 1; *de Anathemate*, n°s 3 et 4, t. I. (Cité d'après Mgr Landriot, *Lettre à M. Laforet*, p. 7 et suivantes. Cette lettre se trouve à la librairie Douniol)

versandus est atque contorquendus animus, multa ferenda, quam ut alium impietatis damnemus. Il ne s'agit pas de couper de l'herbe ou la fleur d'un jour, il s'agit du salut d'un homme. Vous êtes une image de Dieu, mais celui auquel vous parlez est aussi l'image de Dieu, et vous qui le jugez vous serez aussi jugé. Reprenez, corrigez, conjurez, *argue*, *increpa*, *obsecra*. Mais *voyez la manière d'appliquer ce remède*. Vous êtes le disciple du Christ qui était plein de douceur et de bénignité et qui portait nos infirmités. Si votre frère vous résiste, attendez-le avec douceur ; s'il continue à lutter contre vous, ne perdez pas l'espérance ; le temps de la guérison n'est pas encore passé. Si tous vos efforts vous semblent inutiles, imitez ce cultivateur plein de bonté dont nous parle l'Écriture : Priez le Seigneur de ne point couper le figuier inutile, mais de lui rendre la vie et la fécondité [1]. »

Mais une objection se présente, et de prime abord elle paraît redoutable. « Quoi ! demande-t-on, ne savez-vous pas que Notre-Seigneur et les saints ont eux-mêmes employé des termes sévères en parlant à certains hommes ? »

On peut répondre avec saint Thomas et saint Augustin que ces paroles sévères ne doivent être employées que rarement et dans le cas d'une grande nécessité. C'est une exception qui confirme la règle. D'ailleurs, les mœurs ayant changé, les expressions acerbes qu'on pourrait relever dans les écrits des Pères de l'Église ne doivent point aujourd'hui nous servir de modèles. *Autres temps, autre langage*, dit avec raison Mgr Landriot.

Ils seraient vraiment bien à plaindre, ceux que la lecture des Pères pourrait porter à prendre pour ardeur de zèle la violence et l'amertume du langage ; semblables à ces insectes qui ne recueillent que des sucs âcres et malfaisants là où l'abeille fait son miel. Mais laissons la parole à saint François de Sales, qui a répondu à cette objection beaucoup mieux que nous ne saurions faire.

[1] Greg. Naz., *Orat.* XXXII, n[os] 29, 30. (*Lettre à M. Laforet*, p. 13.)

« Il est vray certes, mon amy Theotime, que Moyse, Phinées, Helie, Mathathias, et plusieurs grands serviteurs de Dieu se servirent de la colere pour exercer leur zele en beaucoup d'occasions signalées ; mais notez, je vous prie, que c'estoit aussi des grands personnages, qui savoient bien manier leurs passions et ranger leur colere, pareils à ce brave capitaine de l'Évangile qui disoit à ses soldats : *Allez*, et ils alloient ; *Venez*, et ils venoient. Mais nous autres qui sommes presque tous de certaines petites gens, nous n'avons pas tant de pouvoir sur nos mouvemens ; nostre cheval n'est pas si bien dressé que nous le puissions pousser et faire parer à nostre guise. Les chiens sages et bien appris tirent pays, ou retournent sur eux-mesmes, selon que le piqueur leur parle ; mais les jeunes chiens apprentifs s'esgarent et sont desobeissans. Les grands saincts, qui ont rendu sages leurs passions à force de les mortifier par l'exercice des vertus, peuvent aussi tourner leur colere à toute main, la lancer et la tirer, ainsi que bon leur semble. Mais nous autres qui avons des passions indomptées, toutes jeunes ou du moins malapprises, nous ne pouvons lascher nostre ire qu'avec peril de beaucoup de desordre ; parce qu'estant une fois en campagne on ne la peut plus retenir ny ranger comme il seroit requis.

« Sainct Denys parlant à ce Demophile qui vouloit donner le nom de zele à sa rage et furie : Celuy, dit-il, qui veut corriger les autres doit premierement avoir soin d'empescher que la colere ne deboute la raison de l'empire et domination que Dieu lui a donnés en l'âme, et qu'elle n'excite une revolte, sedition et confusion dans nous-mesme. De façon que nous n'approuvons pas vos impetuositez poussées d'un zele indiscret, quand mille fois vous repeteriez Phinées et Helie ; car telles paroles ne plurent pas à Jesus-Christ, quand elles luy furent dites par ses disciples qui n'avoient pas encore participé de ce doux et benin esprit. Phinées, Theotime, voyant un certain malheureux Israëlite offenser Dieu avec une Mohabite, il les tua tous deux. Helie avait predit la mort d'Ochosias, lequel, indigné de cette prediction, envoya deux capitaines l'un après l'autre, avec chacun cinquante soldats, pour le

prendre; et l'homme de Dieu fit descendre le feu du ciel qui les devora. Or un jour que Nostre-Seigneur passoit en Samarie, il envoya en une ville pour y faire prendre son logis, mais les habitans sçachans que Nostre-Seigneur estoit Juif de nation, et qu'il alloit en Hierusalem, ne le voulurent pas loger. « Ce que voyans sainct Jean et sainct Jacques, ils dirent à Nostre-Seigneur : « Voulez-vous « que nous commandions au feu qu'il descende et qu'il les brusle? « Et Nostre-Seigneur se retournant devers eux les tança, disant : « Vous ne savez de quel esprit vous estes. Le Fils de l'homme « n'est pas venu pour perdre les âmes, mais pour les sauver. » C'est cela donc, Theotime, que veut dire sainct Denys à Demophile, qui alleguait l'exemple de Phinées et d'Helie : car sainct Jean et sainct Jacques, qui vouloient imiter Helie à faire descendre le feu du ciel sur les hommes, furent repris par Nostre-Seigneur, qui leur fit entendre que son esprit et son zele estoit doux, debonnaire et gracieux ; qu'il n'employoit l'indignation ou le courroux que très-rarement, lorsqu'il n'y avoit plus esperance de pouvoir profiter autrement. Sainct Thomas d'Aquin, ce grand astre de la theologie, estant malade de la maladie de laquelle il mourut au monastere de Fosse-Neuve, ordre de Cisteaux, les religieux le prierent de leur faire une briefve exposition du sacré Cantique des cantiques, à l'imitation de sainct Bernard. Et il leur respondit : Mes chers peres, donnez-moy l'esprit de sainct Bernard, et j'interpreteray ce divin cantique comme sainct Bernard. De mesme, certes, si on nous dit à nous autres, petits chretiens, miserables, imparfaicts et chetifs : Servez-vous de l'ire et de l'indignation en vostre zele comme Phinées, Helie, Mathathias, sainct Pierre et sainct Paul, nous devons repondre : Donnez-nous l'esprit de la perfection et du pur zele avec la lumiere interieure de ces grands saincts, et nous nous animerons de colere comme eux. Ce n'est pas le faict de tout le monde de sçavoir se courroucer quand il faut et comme il faut.

« Ces grands saincts estoient inspirez de Dieu immediatement, et partant pouvoient bien employer leur colere sans peril ; car le

mesme esprit qui les animoit à ces exploits tenoit aussi les resnes de leur juste courroux, afin qu'il n'outre-passast les limites qu'il leur avoit prefigées. Une ire qui est inspirée ou excitée par le Sainct-Esprit n'est plus l'ire de l'homme; et c'est l'*ire de l'homme* qu'il faut fuir, puisque, comme dit le glorieux sainct Jacques, elle *n'opere point la justice de Dieu*. Et d'effect, quand ces grands serviteurs de Dieu employoient la colere, c'estoit pour des occurrences si solennelles et des crimes si excessifs, qu'il n'y avoit nul danger d'exceder la coulpe par la peine.

« Parce qu'une fois le grand sainct Paul appelle les *Galates insensez*, represente aux Candiots leurs mauvaises inclinations, et *resiste en face* au glorieux sainct Pierre, son superieur, faut-il prendre licence d'injurier les pecheurs, blasmer les nations, controller et censurer nos conducteurs et prelats? Certes, chacun n'est pas sainct Paul pour savoir faire les choses à propos. Mais les esprits aigres, chagrins, presomptueux et medisans, servans à leurs inclinations, humeurs, aversions et outrecuidances, veulent couvrir leur injustice du manteau du zele, et chacun, sous le nom de ce feu sacré, se laisse brusler à ses propres passions. Le zele du salut des âmes fait desirer la prelature, à ce que dit cet ambitieux ; fait courir çà et là le moyne destiné au chœur, à ce que dit cet esprit inquiet ; fait faire des rudes censures et murmurations contre les prelats de l'Église et contre les princes temporels, à ce que dit cet arrogant. Il ne se parle que de zele, et on ne voit point de zele; ains seulement des medisances, des coleres, des haines, des envies et des inquietudes d'esprit et de langue.

. . . .

« Le vray zele est enfant de la charité, car c'en est l'ardeur ; c'est pourquoy, comme elle, il est *patient*, *benin*, sans trouble, sans contention, sans haine, *sans envie, se rejouissant de la verité*. L'ardeur du vray zele est pareille à celle du chasseur qui est diligent, soigneux, actif, laborieux et très-affectionné au pourchas ; mais sans colere, sans ire, sans trouble. Car si le travail des chasseurs estoit colere, ireux, chagrin, il ne seroit pas si aimé ny affectionné.

Et de mesme le vray zele a des ardeurs extresmes mais constantes, fermes, douces, laborieuses, esgalement aimables et infatigables. Tout au contraire, le faux zele est turbulent, brouillon, insolent, fier, colere, passager, esgalement impetueux et inconstant[1]. »

Je ne puis lire ces paroles de saint François de Sales sans me rappeler le P. Lefèvre, Savoyard comme lui, dont il trouva la mémoire en honneur dans leur commune patrie[2], et qu'il prit pour modèle dans l'exercice de l'apostolat. C'était le premier compagnon de saint Ignace. A Paris, il fut le commensal et l'ami de saint François Xavier, qui conçut pour lui une telle vénération, qu'après sa mort il l'invoquait comme un saint. Grand théologien d'ailleurs, d'un zèle ardent et d'une prudence consommée, il fit des prodiges en Espagne et en Portugal, mais surtout dans la patrie de Luther, où il ramena un grand nombre d'âmes au giron de la sainte Église. Voici ce qu'il écrivait au P. Lainez, qui lui avait demandé quelques avis sur la conduite à tenir envers les hérétiques[3].

« D'abord, il faut les vaincre en charité. Aimez-les donc d'un amour sincère, et bannissez de votre cœur toute pensée qui pourrait les faire baisser dans votre estime. Ensuite appliquez-vous à gagner leur esprit et leur cœur, en sorte qu'ils vous rendent affection pour affection, estime pour estime. Pour y arriver, ce qui n'est pas si difficile, parlez-leur toujours avec beaucoup d'égards et de douceur ; que vos entretiens roulent sur des sujets où vous êtes d'accord avec eux ; mais évitez toute discussion qui pourrait amener de l'irritation et des froissements réciproques. »

En effet, il n'y a pas d'âme si égarée qui ne soit restée fidèle à quelque vérité. C'est sur ce terrain qu'il faut aller à sa rencontre et lui témoigner nos sympathies. Le grand et saint pape Grégoire VII, qu'on n'accusera pas sans doute de faiblesse et de

[1] *De l'Amour de Dieu*, liv. X, c. XVI. (*Lettre à M. Laforet*, p. 21 et suiv.)
[2] Voir l'*Introduction à la Vie dévote*, IIe P., ch. XVI.
[3] Orlandini, *Vita P. Fabri*, lib. II, c. XXI.

molle complaisance pour l'erreur, nous en donne un admirable exemple. Dans une lettre citée par Mgr Landriot, il disait à un prince musulman : « Nous devons avoir pour vous une plus grande charité que pour les autres nations, puisque nous croyons, quoique d'une manière différente, un seul Dieu, et que nous le louons et vénérons chaque jour comme le créateur des siècles et le gouverneur de ce monde. »

Il savait donc prendre les hommes *par le côté qui rapproche et non par celui qui divise*. Et c'est ce que pratiquait l'Apôtre lui-même en se faisant *tout à tous*. En Chine, aux Indes, en Amérique, c'est ainsi que de grands et saints missionnaires ont conquis au christianisme je ne sais combien de millions d'âmes. Lorsqu'ils rencontraient l'autel du *Dieu inconnu*, ils ne s'irritaient pas contre ses adorateurs, mais ils leur apprenaient que Celui auquel ils portaient leurs hommages sans le connaître était le créateur et le maître du ciel et de la terre, et qu'ils étaient ses enfants.

J'arrive à la seconde règle proposée aux apologistes catholiques : « Éviter l'exagération de doctrine. »

Laissons de nouveau la parole à Mgr l'évêque de la Rochelle.

« L'Église catholique, dit saint Thomas, marche à pas lents entre les erreurs contraires : *Sancta catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media lento passu incedit* [1]. Quelles profondes et lumineuses paroles ! elles contiennent toute l'histoire ecclésiastique. L'Église marche entre les extrêmes, et encore elle marche à pas lents, *lento passu*. Elle n'aime pas ces exagérés dont parle Bossuet, « plus capables de pousser les choses à l'extrémité « que de tenir le raisonnement sur le penchant, et plus propres à « commettre ensemble les vérités chrétiennes qu'à les réduire en « leur unité naturelle... Docteurs sans doctrine, qui, pour toute « autorité, ont leur hardiesse, pour toute science leurs décisions « précipitées [2]... »

[1] *Opusc. III, contra Græcos*, c. IX.
[2] *Oraison fun. de Cornet, Disc. sur l'unité de l'Église.*

« Est-il rare de rencontrer des auteurs qui condamnent comme suspect, hétérodoxe, tout ce qui est en opposition avec leurs idées, et souvent quelles idées? L'histoire, si elle est impartiale, aura, quelque jour, de sévères vérités à dire sur ce sujet. Des doctrines tout à fait orthodoxes, des thèses parfaitement innocentes, des opinions au moins très-permises, sont souvent réprouvées et flétries, parce que tel auteur s'est érigé en censeur de l'opinion catholique, et que, par une sorte d'hallucination morale, assez commune à notre époque, ses théories lui paraissent le véritable et unique diapason de l'orthodoxie; toute autre intonation, fût-elle d'accord avec saint Thomas et saint Augustin, lui semble essentiellement fausse[1]. »

« Il est très-dangereux, dit encore saint Thomas, et très-préjudiciable à la religion d'affirmer ou de nier, comme appartenant à la foi, des questions douteuses ou purement philosophiques, et d'affecter un système d'affirmations obstinées sur des matières qu'on ignore — *et pertinacius affirmare audeat quod ignorat*[2]. »

Ne croirait-on pas que saint Grégoire de Nazianze a écrit en vue de notre temps les paroles suivantes?

« Nous sommes devenus un objet de haine et de dérision, et, chose plus fâcheuse, nous sommes obligés de convenir que ce n'est pas sans raison. Telle est la suite de nos dissensions intestines; tel est le résultat préparé par ceux qui combattent sans modération pour la vérité si pleine de douceur, par ceux qui aiment le Seigneur plus qu'il n'est utile[3]. »

De nos jours encore, il arrive ce qu'avait déjà observé le bienheureux Albert le Grand : « C'est un proverbe que les gens extrêmes se renvoient comme une balle l'homme modéré, *projiciunt alter ad alterum;* comme il est dans le milieu de la raison, *medium in ratione*, il reçoit des deux parts des qualifications oppo-

[1] *Lettre à M. Laforet*, p. 27 et 28.
[2] *Opusc. X, de art.* 42 *proœm.* (Ibid., p. 29.)
[3] *Orat.* II, n° 84. (Ibid.)

sées : ceux qui sont trop timides dans le bien l'appellent audacieux, et les audacieux l'appellent timide[1]. »

Voilà pourquoi il faut du courage pour être modéré. Tenez-vous-en à ce milieu de la raison, dont parle Albert le Grand, vous êtes seul, personne ne prend fait et cause pour vous. Livrez-vous à un parti, ce parti vous adopte et vous protége.

Mais, certes, la vérité vaut bien la peine qu'on l'aime pour elle-même, d'un amour chaste et désintéressé. C'est profaner le culte qu'on lui voue que de s'en faire un mérite et une parure.

Les hommes de parti trouvent qu'on n'abonde jamais trop dans leur sens. A leurs yeux, être *exagéré*, c'est une qualité et la première de toutes.

Nous n'aimons pas qu'on dise : « Je suis exagéré ; je suis de l'avis de Suarez et de Bellarmin. »

Non, ces grands hommes n'étaient pas exagérés. Ils n'ont jamais passé pour tels qu'en France, à une époque où la France, avec un certain nombre de docteurs obstinés dans leurs propres voies, prétendait balancer la chrétienté tout entière.

Mais ceux qui se disent exagérés à la manière de Suarez et de Bellarmin font bon marché, dans l'occasion, et de Bellarmin et de Suarez.

Donc, point de violences de paroles, point d'exagération de doctrine, telles sont les deux premières règles proposées aux apologistes catholiques par le guide éminent que nous suivons pas à pas.

La troisième est celle-ci : « N'avoir point peur de la raison, mais la respecter dans une juste limite et la conduire aux vérités chrétiennes, en lui prouvant à la fois sa grandeur et sa faiblesse. »

« Je ne connais pas d'hommes, dit Mgr l'évêque de la Rochelle, qui aient eu moins peur de la raison que les docteurs de l'Église :

[1] *Éthique*, lib. II, tract. II, c. VIII. (*Lettre*, etc., p. 30.)

il est vrai qu'à leur école la raison est captive de la foi; mais entendons-nous sur la valeur du mot captive. Elle est captive comme l'œil est captif à la vue d'une belle chose, comme l'oreille est captive à un son juste et harmonieux; elle est captive, mais captive volontaire, parce qu'il est facile de lui faire comprendre qu'elle a besoin de la foi, qu'elle doit raisonnablement se soumettre à la foi; et à mesure qu'elle se soumet elle est heureuse, elle est fière, elle sent que cette obéissance volontaire l'ennoblit, la fortifie. Elle comprend cette parole de Fénelon : « Quand on examine bien les choses, tout est d'accord : la foi, la raison, le sentiment[1]. »

L'accord de la raison et de la foi, voilà donc quel doit être le point de départ de toute démonstration. L'apologétique moderne n'a pas toujours procédé ainsi; trop souvent, s'écartant de la grande méthode de l'antiquité, elle a supposé entre la raison et la foi un antagonisme impossible.

Nous ne pouvons résister au plaisir de citer encore :

« Rien ne me semble plus beau dans les écrits du Docteur angélique que ces nobles évolutions de la raison sous la direction de la foi ; on est heureux de voir comment il assouplit cette belle faculté que ses excès avaient rendue presque indomptable. Mais aussi avec quel respect il la traite, avec quels ménagements il l'aborde! On dirait un cavalier qui aurait rencontré dans la forêt un coursier sauvage ; il ne l'injurie pas, il l'attire par la douceur de sa parole et la sage convenance de ses procédés. Il la conduit vers la foi, lui montre leurs liens de réciproque et intime parenté. Ne viennent-elles pas toutes les deux de la même source de l'éternelle vérité? *Cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur*[2]? Il lui prouve que la foi éclairée a un effet certain, celui de perfectionner la raison, de fortifier sa lumière chancelante, de lui en communiquer de

[1] Lettre IIe, *sur la Religion.* (*Lettre à M. Laforet*, p. 32.)
[2] Pie IX, *Encycl.*, 1846.

nouvelles et de supérieures : *Cum fides rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat*[1]. Ainsi préparée, ainsi traitée avec un légitime respect et convenablement honorée, la raison éprouve elle-même le besoin de s'écrier avec saint Chrysostome : « Croire « est l'acte d'un esprit élevé et d'une grande âme, et ne pas « croire est un acte déraisonnable, *Credere est sublimis et magni « animi, et non credere irrationalis*[2]. »

« Il existe une autre méthode, qui consiste à dire à la raison tout le mal possible d'elle-même, à la persifler dans toutes ses œuvres, à la traiter toujours avec une rudesse désespérante, à lui prouver qu'elle doit s'immoler complétement et renoncer à peu près aux lumières de l'ordre naturel pour devenir chrétienne : le tout accompagné de certains passages hyperboliques des Pères, auxquels on donne encore une tournure paradoxale, et qui prouvent tout ce qu'on veut, comme il serait facile, en abusant d'un texte de l'Évangile, de prouver qu'on doit détester son père et sa mère.

« Laquelle de ces deux méthodes est préférable à tous les points de vue ? La théologie catholique et l'expérience ont depuis longtemps répondu. »

Nulle autre part nous n'avons vu cette question plus supérieurement traitée qu'elle ne l'est par Mgr l'évêque de la Rochelle, soit dans sa *Lettre à M. Laforet*, soit dans sa belle Instruction pastorale sur *le vrai sens de la Folie de la Croix*[3]. Ceux qui voudront s'éclairer parfaitement sur ce sujet n'ont qu'à lire ce dernier écrit, que nous avons le regret, à cause du peu d'espace dont nous disposons, de ne pouvoir citer ici longuement. De part et d'autre, même solidité de doctrine, même autorité fondée sur la tradition, qui se déroule tout entière,

[1] Pie IX, *Encycl.*, 1846.

[2] *In Ep. ad Rom.*, hom. VIII.

[3] Voyez *Discours et Instructions pastorales de Mgr Landriot*, etc., t. II, années 1858-1859, p. 161. (Chez Douniol.)

même élévation de langage. Mgr l'évêque de la Rochelle nous enseigne admirablement ce que c'est que la raison d'après les Pères : « Un langage de Dieu dans l'âme, *lumen rationis quo in nobis loquitur Deus ;* un rejaillissement de la divine clarté, *refulgentia divinæ claritatis ;* une ressemblance de la vérité increéée, *quædam similitudo increatæ veritatis ;* une illumination de Dieu, *illustratio Dei;* une impression de la vérité première, *impressio veritatis primæ;* une participation du Verbe, *provenit ex participatione Verbi.* » Ainsi s'exprime saint Thomas, en qui l'on entend saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure et bien d'autres auxquels le savant prélat nous renvoie. S'il en est ainsi, comment Dieu serait-il l'ennemi de la raison? Serait-il donc contraire à lui-même? Est-il possible qu'il ne consente à verser dans nos âmes la lumière de la foi qu'à la condition pour nous d'éteindre cette autre lumière que nous avons reçue avec l'être et dont il est aussi la source?

Une école l'a prétendu, et, encore une fois, elle a eu beaucoup trop d'influence sur l'apologétique moderne. C'est un malheur, mais ce malheur est réparable. Avec la soumission à la chaire apostolique et la confiance dans ses décisions, il y a remède à tout. Les quatre propositions sur les rapports de la raison et de la foi, promulguées par Pie IX en 1856, ont déjà ouvert bien des yeux. Peu à peu on se défera de ces hyperboles qui, à la faveur de quelques grands noms, avaient pris trop d'empire sur les esprits et avaient passé dans les habitudes du langage catholique. On se souviendra que ni Lamennais, ni même Pascal ne sont nos maîtres, au même titre du moins qu'un saint Thomas et un saint Augustin. J'ai nommé Pascal : que de choses il y aurait à dire à son sujet! Il est un de ceux qui ont le plus contribué à égarer les apologistes. On commence à peine à comprendre qu'il n'était pas digne du rang qui lui fut accordé parmi les Pères de l'Église, et où il n'eût jamais été porté, malgré son génie et l'éclat de son style, sans le zèle officieux de la secte à laquelle il s'était donné et qui sut si bien l'exploiter.

C'est Pascal qui a dit : « Je ne puis voir *sans joie* la raison si invinciblement froissée...., et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle le précipite dans la condition des bêtes[1]. »

Cette joie, que Mgr l'évêque de la Rochelle nomme barbare, n'a en vérité rien de chrétien, et nous ne voyons pas qu'elle ait été partagée par aucun des grands et saints personnages que l'Église met au nombre de ses docteurs.

Disons-le franchement : la doctrine sur la raison humaine, telle que Pascal l'a faite, est le côté faible d'un grand nombre d'apologistes catholiques de ce siècle et du précédent.

Tout le monde n'est pas de cet avis, je le sais, et voici une page écrite dans un sens tout contraire : « Voltaire, dit l'historien de Port-Royal[2], comprit que c'était (Pascal) le grand rival qui gênait la philosophie, et il l'attaqua de front. Pourquoi alla-t-il s'attaquer à Pascal plutôt qu'à Bossuet ou à tout autre? Voilà, selon moi, l'honneur singulier de Pascal, et la preuve qu'il est au cœur du christianisme même, d'un christianisme vif, intime, qu'aucune politique ne tempère et que rien ne masque. Voltaire encore jeune, qui n'a passé jusqu'alors que pour un poëte très-spirituel et très-brillant, Voltaire, sous ces airs légers, poursuit un hardi dessein philosophique; il veut renverser, *écraser* quelque chose qu'il hait et qu'il haïra de plus en plus, qu'il ira jusqu'à appeler *infâme*, et ce quelque chose est le christianisme : il va droit à Pascal, comme à celui qui le représente le mieux, — *comme, dans l'attaque d'une place, on se porterait d'abord sur la tour la plus avancée et la plus en vue.* »

J'en demande pardon à M. Sainte-Beuve ; mais il y a une autre tactique à laquelle il ne songe pas, beaucoup plus simple et plus souvent pratiquée. C'est de se porter sur la partie de l'enceinte (je ne sais pas si c'est toujours une tour avancée) la plus faiblement fortifiée, la moins bien couverte par les feux de l'ennemi,

[1] Édition Faugère, t. I, p. 359.

[2] *Port-Royal*, par C. A. Sainte-Beuve, t. III, p. 318.

et où il est le plus facile de faire brèche. Il y aurait grande naïveté à croire que cette tactique-là ne fût point celle de Voltaire.

La bonne fortune pour lui d'avoir affaire à un apologiste comme Pascal, ennemi passionné de la raison, qu'il nous exhorte sans cesse à sacrifier à la foi ! Comme il était facile avec cela de rendre le christianisme odieux et ridicule !

Est-ce avec la même intention? je ne sais ; mais c'est sans doute par suite de préjugés puisés à la même source (et alors même difficiles à justifier) qu'on a pu écrire de nos jours : « Quand, pour obéir à un précepte religieux, on se contraint à à admettre, par un effort de volonté, ce qui *répugne* à la raison, il y a, en effet, du mérite dans ce sacrifice au point de vue de la religion qui l'impose[1]. »

Non, ceux qui, parmi nous, ont le plus déprécié la raison n'ont point été jusque-là, et le *credo quia absurdum*, ainsi entendu, n'a jamais fait règle pour personne.

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'aujourd'hui comme autrefois il y a là matière à de fâcheux malentendus. Et il était bien à propos de dire aux apologistes modernes : « N'ayez pas peur de la raison ; respectez-la comme un don de Dieu et une participation de sa lumière ; appliquez-vous à la conduire à la vérité chrétienne, en lui montrant à la fois sa grandeur et sa faiblesse. »

A cette règle, qu'il développe avec une abondance de doctrine et une autorité de langage dont nous ne donnons ici qu'une idée bien imparfaite, Mgr l'évêque de la Rochelle en joint une quatrième, qui en est le naturel complément : « Éclairer, selon la méthode des Pères, les mystères chrétiens par toutes les considérations de l'ordre naturel et surnaturel. »

Quelle magnifique perspective s'ouvre alors devant l'œil de l'intelligence ! Comme la religion paraît belle, aimable, sublime ! Elle nous enlève à nous-même, et, dans l'extase qui s'empare de nous, le doute et l'hésitation ne sont plus possibles. C'est, dit

[1] M. Jules Simon, *Religion naturelle*, p. 208, 3e édition.

saint Anselme, quelque chose d'intermédiaire entre la foi simple et la vision céleste. Assurément, si toutes les clartés qui jaillissent des dogmes chrétiens et que les saints ont recueillies dans leurs oraisons étaient réunies et fondues ensemble dans un grand ouvrage, il y aurait là de quoi subjuguer les plus fiers esprits, de quoi satisfaire les âmes qui ont le plus faim et soif de vérité. Il faut entendre là-dessus les grands contemplatifs, éclairés de la lumière de l'Esprit-Saint : « Quand l'âme fidèle est appuyée sur la révélation, dit Richard de Saint-Victor, il lui arrive de toutes parts de nombreuses raisons, les preuves semblent se lever sur ses pas pour l'aider dans ses investigations, pour la confirmer dans ses découvertes, pour défendre la valeur de ses assertions. — Il faut entrer par la foi, mais ne point s'arrêter à l'entrée; il faut marcher toujours vers les profondeurs de la science, insister avec soin et avec énergie pour arriver par de continuels progrès à l'intelligence de ce que nous savons par la foi... Dans ce progrès on trouve une immense utilité; dans ces voies contemplatives, il y a un souverain plaisir, une saveur délicieuse, une jouissance infinie[1]. »

Nous nous abstiendrons de rapporter de belles paroles de saint Augustin et de saint Cyrille d'Alexandrie; mais nous ne pouvons omettre deux passages de saint Denis qui résument admirablement ce qui précède :

« Il ne faut point, dit-il, s'indigner contre les mécréants, mais leur exposer avec charité les raisons de la foi et résoudre leurs objections de manière à produire la lumière dans leur âme. La douce et bienfaisante nature de Dieu, du sein de sa constante immobilité, laisse tomber sur les intelligences les salutaires rayons de sa lumière. Si, par l'abus de sa liberté, l'intelligence se détourne..., si elle se soustrait à la lumière, la lumière ne l'abandonne pas pour cela, mais elle continue à luire

[1] Ric. a S. Vict., *Benj. maj.*, lib. IV, c. III, et *de Trinit.*, lib. I, c. III. (*Lettre à M. Laforet*, p. 47.)

sur cette âme malade, et court se placer avec bonté sous son regard indocile; ainsi l'hiérarque, à l'exemple de la Divinité, se montre toujours prêt à éclairer quiconque le désire. Son cœur est sans jalousie, ses lèvres n'ont point d'amers reproches pour ceux qui abandonnent la vérité. »

« Ne regardez pas, écrit le même saint, comme une victoire les invectives contre un culte ou une opinion qui ne semble pas légitime... Il vaut mieux établir si bien la vérité, que les raisons dont vous l'appuierez soient complétement irréfutables... Pour moi, je ne sache jamais avoir disputé contre les Grecs ou d'autres errants : je suis convaincu qu'il suffit aux hommes de bien connaître et d'exposer la vérité telle qu'elle est; car, dès qu'on l'aura légitimement démontrée et clairement établie..., tout ce qui lui est opposé tombera de lui-même devant l'immuable persistance de la vérité prouvée [1]. »

Telle est la belle et large voie que Mgr Landriot trace aux apologistes, et où il les invite à entrer : heureuse initiative, bien digne d'un évêque, et qui sera féconde, nous l'espérons.

II

Comme les réflexions naissent en foule lorsque nos regards se tournent de ce côté! La pensée qu'elles pourront en provoquer d'autres, meilleures, peut-être, et de plus grande conséquence, nous engage à leur donner libre cours.

Et d'abord n'y aurait-il pas une lacune à signaler dans l'enseignement ecclésiastique? ou, du moins, ne serait-il pas permis de croire qu'il serait à propos de développer certaines branches de l'enseignement actuel, afin de former des ouvriers évangéliques tels que les réclame un siècle d'ignorance et d'incrédulité

[1] *De Eccl. hier.*, c. VII, § 11; c II, § 3, epist. VI et VII. (*Lettre à M. Laforet*, p. 46.)

comme le nôtre? Ces importantes leçons qu'on vient d'entendre, si nécessaires à tous ceux qui travaillent au salut des âmes, trouvent-elles généralement un organe, un interprète dans les écoles du clergé? Je ne le crois pas.

Sans doute un professeur de dogme, s'il a du zèle, s'il a lu et médité les Pères de l'Église, s'il est au courant du siècle et de ses besoins, s'il voit se grouper autour de sa chaire des auditeurs bien doués et sympathiques, ce professeur, dans ces conditions peu communes, ne manquera pas, nous en sommes convaincu, de prodiguer à ses disciples tous les trésors de son âme; et, faisant un heureux mélange de préceptes anciens et nouveaux, il versera largement la semence évangélique au sein de ceux qui sont appelés à cultiver le champ du Seigneur. Heureux disciples! ils apprendront à sauver les âmes et, en même temps que leur intelligence s'illuminera de mille clartés, leur cœur s'embrasera d'un saint zèle, et, comme les disciples d'Emmaüs, ils se diront les uns aux autres : *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur..., et aperiret nobis Scripturas*[1] ?

Qu'ils se renferment ensuite au Cénacle, qu'ils y reçoivent l'esprit de Dieu, et on les verra répandre parmi les hommes ce feu que Notre-Seigneur n'a apporté sur la terre que pour qu'il s'enflamme de plus en plus.

Mais, encore une fois, ce n'est pas ainsi que les choses se passent d'ordinaire. Des professeurs tels que celui dont nous venons d'esquisser le portrait, c'est chose rare de nos jours et de tout temps. Et puis il n'est pas aisé aux facultés humaines de tant embrasser à la fois. Le dogme s'enseigne au point de vue de l'école, et c'est avec raison; si le même programme devait renfermer la théologie scolastique et des leçons d'apologétique telles qu'il les faudrait pour former des hommes complets, je craindrais beaucoup que, bien souvent, on ne s'égarât en digressions plus ou moins oratoires, et qu'un enseignement si essentiel, qui

[1] *Luc*, XXIV, 32.

réclame toutes les forces de l'intelligence, n'y perdît son nerf avec la salutaire austérité de ses formes didactiques.

Et cependant il est prouvé qu'au sortir de l'école, avec de la science, avec du zèle, on n'est pas assez préparé à traiter avec les âmes, particulièrement lorsqu'il s'agit de les arracher aux erreurs qui ont de nos jours tant d'empire. On a de la science, oui, mais une science qui ne sait pas parler la langue vulgaire; une science qui habite volontiers les hautes régions intellectuelles et qui, peut-être, croirait déroger en essayant d'agir sur les cœurs; une science, en un mot, toute *scolastique*, toujours prête à s'armer de syllogismes et de distinctions catégoriques, mais nullement accoutumée à se rendre accessible à tous et à se tenir sur le grand chemin par où passent et repassent, tout entiers à leurs intérêts d'un jour, les enfants des hommes dont il faudrait pourtant, de gré ou de force, rendre l'oreille attentive à la voix de l'éternelle Sagesse. Oh! que le Père de Ravignan avait grande raison de dire devant une studieuse jeunesse qui se préparait à l'apostolat : « Prenez bien garde à la rigueur abstraite et métaphysique : c'est un écueil au sortir des études scolastiques [1]. »

Voilà donc une science qui, toute seule, risque beaucoup d'être stérile. Et il y a de même un zèle qui, lui aussi, restera stérile; pourquoi? parce qu'il n'est pas *selon la science*. Zèle et science, ce sont là les deux éléments qui, réunis, feront du fruit dans les âmes : la science doit être vivifiée par le zèle, et le zèle, à son tour, dirigé par elle.

Or quelle est la science qui dirige le zèle? Est-ce la science de l'école? Oui, en partie, puisque c'est à elle qu'on doit de rester dans les termes de l'orthodoxie et de ne pas se laisser aller à tout

[1] Et il ajoutait : « Il est à craindre aussi qu'on ne soit dur, roide, increpatif. Soyez sévères parfois, durs jamais, entendez-le bien. Ah! l'amour, voilà l'essence de l'apôtre. Ne soyez même sévères que par amour. Consolez, encouragez plutôt; faites-vous des entrailles de miséricorde. » Nouvelle autorité d'accord avec tant d'autres. (*Vie du R. P. de Ravignan*, par le P. de Ponlevoy, t. I, ch. XIII, p. 355.)

vent de doctrine. Mais il y a encore une autre science, qui est la science même de l'exercice du zèle auprès des âmes égarées. On la nomme apologétique, et c'est bien d'elle qu'il est ici question.

Assurément, quelques leçons spéciales d'apologétique seraient d'un immense profit. Je n'y voudrais point de pédantisme, point d'érudition recherchée, de subtilité oiseuse. Il me semble que ces leçons ne devraient venir qu'après des études dogmatiques solides et complètes, sans quoi elles ne seraient pas comprises. Je crois aussi qu'il n'y faudrait admettre que des auditeurs de choix : on peut être un fort bon prêtre, un serviteur utile dans la maison du Seigneur, sans être un apologiste. En voulant approprier à tous le même enseignement, il faut le mettre à la portée moyenne des intelligences, et le niveau baisse d'autant. Cependant il ne s'agirait point ici de sublimités, de mystères, non, mais de savoir comment s'y prendre avec les hommes, y compris ceux qui ne croient pas, pour les éclairer et les guérir.

Comme base, le Nouveau Testament, l'Évangile surtout, étudié en vue de ces pauvres égarés. Suivre Jésus-Christ au puits de Jacob, et voir comment il triomphe de tous les préjugés de la Samaritaine ; car, si, pouvant l'illuminer d'un rayon soudain de sa grâce et la faire tomber à ses pieds fidèle et repentante, il a mieux aimé la traiter ainsi, comme un médecin qui amène la guérison pas à pas, c'était sans doute qu'il voulait nous laisser un exemple et nous apprendre à faire comme il a fait. Dans les Actes des apôtres, le discours de saint Pierre à Jérusalem, le jour de la Pentecôte ; celui de saint Paul à l'aréopage, que tout à l'heure saint Jean Chrysostome nous proposait pour modèle : ici des Juifs, là des Gentils, ce qui ne nous représente pas mal nos mauvais chrétiens et nos incrédules. Parmi les épîtres, celle de saint Paul aux Hébreux. Puis on en viendrait aux apologistes proprement dits. Quelles leçons à recevoir de saint Justin dans son dialogue avec Tryphon ! Comme tout est gradué dans cet entretien pour conduire ce libre penseur juif, à travers les écoles des philosophes,

aux prophètes qu'il a oubliés et à l'Évangile qu'il ignore ! C'est de la sorte, je crois, qu'il faudrait se comporter avec ces esprits délicats et blasés de notre siècle, moitié éclectiques et moitié chrétiens. Il va sans dire qu'il y aurait beaucoup à prendre chez les Pères du quatrième siècle auxquels Mgr l'évêque de la Rochelle a fait de si heureux emprunts. Et saint Thomas! que d'instructions à recueillir dans toute sa Somme contre les Gentils, dans ses opuscules contre les Grecs et contre les Averroïstes ! Enfin il conviendrait d'étudier encore, toujours au même point de vue, les procédés, la méthode des éminents controversistes de la fin du seizième siècle et du suivant, tels que Bellarmin, du Perron, saint François de Sales, Véron, Bossuet, les uns plus puissants dialecticiens, les autres doués d'un plus grand empire sur les cœurs, mais tous, à différents degrés, habiles à terrasser l'erreur, à convaincre, à convertir.

Il serait peut-être fort à propos de terminer par un coup d'œil sur les erreurs contemporaines, philosophiques ou autres. Sans doute, dès le temps de ces grands hommes, qui seront toujours nos maîtres, l'erreur avait déjà fait le tour de son domaine et elle continue à se mouvoir dans le même cercle, s'obstinant à reproduire des arguments cent fois réfutés ; mais encore faudrait-il savoir où elle en est précisément à cette heure, et sur quel point il importe de diriger l'attaque pour la vaincre. Et puis son langage n'est plus le même, ce qui suffit pour dérouter ; sa tactique aussi a changé. Trop souvent, hélas ! quand on envoie à l'ennemi un nouveau soldat, on lui donne d'excellentes armes, d'une trempe merveilleuse, éprouvée déjà en maints combats ; on n'oublie qu'un point, — qu'on nous passe le mot, — c'est de lui apprendre *la manière de s'en servir !*

Et ce programme, dira-t-on, en combien de temps pourra-t-il être rempli ? Il y faudra des années et des années ! — Point du tout. Il ne s'agit pas, je le répète, de scruter à fond les écrits ci-dessus mentionnés ou autres semblables, mais d'y recueillir des principes, des méthodes, principes et méthodes vivifiés par des exem-

ples. Avec un maître instruit et habile, tout cela tiendrait en vingt ou trente leçons, d'une heure chacune.

Je sais qu'il est plus vite fait de tracer un plan que de l'exécuter ; mais il me semble que la voie frayée par Mgr l'évêque de la Rochelle, aplanie par les efforts de tous ceux qui aiment les âmes, nous mènerait infailliblement au but.

Ce serait un grand honneur pour l'Église de France, qui ne le cède en zèle à nulle autre, et où tout nous fait pressentir le réveil prochain de la science sacrée.

Mais, en attendant les travaux que j'appelle, j'inviterai tout le monde, les prêtres surtout, à étudier les admirables pages que nous venons de reproduire, à les méditer, à en prendre l'âme, l'esprit.

Ah ! même sans la science puisée dans les livres, que la charité est encore ingénieuse ! Avec des entrailles de miséricorde, on sait toutes les misères de l'humanité et on en devine le remède. Qui donc apprend aux mères à veiller sur un berceau et à protéger les jours de leurs nouveaux-nés ?

Qu'il nous soit donné avant tout de comprendre le cri sublime de l'Apôtre : *Quis infirmatur, et ego non infirmor ? Quis scandalizatur, et ego non uror.* A quoi il faut ajouter : *Factus sum Judæis tanquam Judæus*[1]. « Ce n'était pas qu'il perdît la foi, dit saint Grégoire le Grand dans un admirable commentaire de ces mêmes paroles, mais il marquait par là combien sa pitié était profonde : transfigurant, pour ainsi dire, en lui-même la personne des infidèles, pour apprendre de son propre cœur à compatir à leur faiblesse[2]. »

C'est cela même. Faites-vous à l'image de ces hommes du siècle que vous voulez convertir. Figurez-vous que vous êtes comme eux sceptique, incrédule, plein de préjugés contre l'Église. A quoi tient-il donc que vous ne le soyez pas ? A votre

[1] II *Cor.*, XI, 29 ; I *Cor.*, IX, 20.
[2] S. Greg., *Regul. pastoralis*, P. IIa, c. v.

éducation peut-être? Mais si, au lieu d'apprendre dès l'enfance à murmurer des noms doux et sacrés, à connaître, à aimer le Dieu de la Crèche et du Calvaire, vous aviez été bercé sur les genoux d'une de ces femmes fortes qui ont lu l'*Émile* et en pratiquent les leçons, ce qui fut, hélas! le sort d'un grand nombre, peut-être alors seriez-vous pires qu'eux. Êtes-vous revenu de loin? c'est Dieu alors qui vous a attendu sur le chemin, qui vous a poursuivi et ramené au bercail. Ce que vous avez de plus que d'autres, la foi, l'espérance, la divine charité, c'est à sa grâce que vous le devez. La grâce de Dieu! voilà ce qui fait toute la différence d'eux à vous. Ah! gardez-la donc par l'humilité, cette grâce, et aidez ceux qui ne l'ont pas à la retrouver. Pour cela, mettez-vous à leur place, et *transfigurez-les* en vous-même. Prenez garde, c'est encore Mgr l'évêque de la Rochelle qui parle, prenez garde, pour l'amour de Dieu, de repousser du rivage ces pauvres naufragés qu'on peut sauver par un accueil fraternel.

Ch. Daniel.

DE L'INTERVENTION DE DIEU

DANS LA VIE MORALE

En développant la notion du surnaturel[1], nous avons trouvé qu'elle emporte l'idée d'une vie supérieure à celle des sens, supérieure même à la vie morale, telle que la conçoit et la produit la nature. C'est cette troisième vie qu'entrevoyait Maine de Biran en regardant au fond de lui-même, et vers laquelle le portaient les aspirations énergiques de son âme. La religion nous la présente comme une sorte d'écoulement de Dieu dans l'homme. Car la grâce, prise dans ce qu'elle a de plus substantiel, est une participation à une manière de faire et à une manière d'être qui ne tient plus de la créature ; c'est une transformation de tout l'homme, qui fait entrer sa personne et ses opérations dans un ordre divin. Tel est en abrégé l'enseignement chrétien sur cette matière.

Mais, si nous voulons descendre plus avant dans ce qu'il renferme de mystérieux, nous nous trouvons arrêtés court par le rationalisme. Tout ce qu'on vient de dire suppose, du moins comme possible, une certaine association de l'action divine avec celle de l'homme. La doctrine de la grâce n'est acceptable qu'à une condition, c'est que Dieu soit conçu comme s'insinuant dans notre existence, mêlant son activité à notre activité, exerçant sur

[1] Voir les numéros de mars et septembre 1859.

nos pensées et sur nos déterminations des influences plus ou moins profondes, plus ou moins continuelles, en un mot, concourant à nos opérations et intervenant dans notre vie morale. Or c'est précisément cette conception qu'on nous représente comme antirationnelle.

La philosophie contemporaine rejette ce qu'elle appelle le système de l'*intervention*. Que le Créateur gouverne par des lois générales, à la bonne heure ; sa providence consiste à laisser toutes choses se développer suivant leur expansion naturelle. Mais quant à cette surveillance des détails, quant à cette action directe et particulière par laquelle il insérerait sa volonté dans notre volonté, ou même sa vie dans notre vie, c'est, dit-on, une hypothèse entièrement contraire à la véritable idée de l'infini, et qui ne saurait trouver place dans une saine théodicée.

Nous sommes ici, on le voit, en face d'une sorte de radicalisme philosophique, repoussant avec horreur toute intervention étrangère. Lui aussi rêve le *farà da se*, et commence par déclarer qu'aucun pouvoir supérieur n'a rien à voir dans les affaires du libre arbitre. Du reste, retranché derrière le double rempart de la Providence, qu'il prétend conserver, et de la liberté humaine, qu'il déclare défendre, il affiche l'impartialité, et se contente d'appeler sous les drapeaux de l'émancipation tous ceux qui secouent le joug de la tradition routinière. Sa devise est le *nec Deus intersit* d'Horace, généralisé et transporté sur un plus vaste théâtre.

Les instincts qui travaillent notre siècle donnent de la vogue à ces théories. Dernièrement encore, n'a-t-on pas entendu émettre, même à la tribune, les idées les plus étranges sur la prière et sur la Providence ? C'est donc le devoir de la polémique religieuse de ne pas laisser prescrire un système dépourvu de valeur, même au seul point de vue de la raison philosophique. Nous nous placerons sur le terrain de nos adversaires, et les armes que nous emploierons pour les combattre leur seront le plus souvent empruntées.

I

De tout temps on a reconnu, du moins dans une certaine mesure, l'action que Dieu exerce dans l'intelligence et dans la volonté de l'homme. L'Écriture est pleine de cette doctrine, non-seulement dans les livres postérieurs à la captivité, mais aussi dans ceux auxquels le rationalisme reconnaît, comme nous, l'antiquité la plus haute. On se rappelle le rôle attribué à Dieu par Moïse, soit dans le gouvernement général du monde, soit dans la conduite particulière d'Abraham, dans la vertu du chaste Joseph, dans l'endurcissement de l'impie Pharaon. La Genèse nous présente la Providence avec sa double économie intérieure et extérieure. Ce ne sont pas seulement les dehors de l'homme qui lui appartiennent, le dedans est aussi sous sa puissance, et, quoique le libre arbitre reste toujours dans la main de son conseil, il est néanmoins soumis aux influences divines qui dirigent sa voie.

Le polythéisme vint bientôt compromettre ces notions primitives; car les dieux du paganisme, avec leur corruption et leurs honteuses faiblesses, n'étaient guère propres à intervenir dans la vie morale. Et pourtant on sait quelle large part ils étaient censés y prendre.

Ce n'est pas toujours pour combattre qu'ils descendent de l'Olympe, chez Homère et chez les poëtes anciens, c'est aussi pour suggérer de salutaires desseins ou pour inspirer des pensées conformes au but qu'ils veulent atteindre. Socrate lui-même reconnaît que la vertu ne naît pas avec nous, qu'elle n'est pas le produit de l'enseignement, mais bien un don du ciel[1]. La prière païenne était fondée sur cette persuasion. Le plus souvent, il est vrai, on demandait aux dieux la prospérité temporelle, la réussite des affaires, la victoire sur les ennemis; car la prière reflète les pen-

[1] Platon, *Menon*.

sées et les préoccupations ordinaires de l'homme, et l'homme païen ne s'élevait guère plus haut ; néanmoins parfois on leur demandait aussi le courage d'être bon, et l'on reconnaissait que nul ne pouvait y arriver sans leur secours. On leur rapportait l'initiative des grandes actions, l'inspiration des services rendus à la patrie ; si les vœux qu'on leur adressait dans cet ordre de choses n'avaient pas toujours la précision ni le caractère déterminé que nous trouvons ailleurs, il est impossible pourtant d'y méconnaître cette croyance à l'efficace coopération du ciel dans ce qui concerne l'intérieur de l'homme[1].

C'est que la nature porte ce dogme écrit en elle-même. A moins qu'on ne violente ses idées, elle conçoit la Providence comme une intervention de Dieu dans le monde physique et matériel, et plus encore dans le monde moral et invisible, je veux dire dans la sphère où s'exerce la liberté humaine. Or le philosophe ne doit pas, comme on le prétend, anéantir cette conception; tout au contraire, un examen sérieux la fortifie, et, en même temps, il la préserve des tristes écarts où l'a jetée parfois une fausse science.

Tout acte humain implique un certain concours de Dieu ; on reconnaît dans sa composition deux forces qui s'allient ; il est le produit de deux activités dont l'une reçoit la coopération de l'autre. Mais le problème suscité par ce dualisme n'a pas toujours été sagement résolu. Les uns ont trop confondu ces éléments, d'autres les ont trop séparés.

Écartons d'abord les systèmes panthéistes qui s'avouent eux-mêmes. Pour la philosophie de la substance unique, le problème ne saurait même être posé, puisqu'il n'y a au monde qu'une seule force, qui est la force divine. En dehors du panthéisme doctrinalement professé, certaines théories ont été jusqu'à proposer

[1] Nous citerons seulement cette prière de Socrate : « O Pan, et vous, divinités qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté intérieure de l'âme; quant à l'extérieur, je me contente de celui que j'ai, pourvu qu'il ne soit pas en contradiction avec l'intérieur. » (Platon, *Phèdre*, traduction de M. Cousin.)

comme possible une sorte d'absorption de l'homme en Dieu. L'union des deux activités, croissant progressivement, pouvait, disait-on, devenir si étroite, qu'elle arrivait enfin à l'identité véritable. Tels sont les systèmes profondément erronés auxquels il faut réserver la dénomination de *mysticisme*. On a singulièrement abusé de ce mot, à notre époque. On a confondu le mysticisme absurde dont nous parlons avec la *mystique* chrétienne. Pourtant il y a l'infini entre ces choses. Sans doute la religion reconnaît des états extraordinaires où l'âme, soulevée par l'esprit de Dieu, a un mode d'action tout à fait distinct de son mode naturel. Plus le ravissement est sublime, plus l'esprit et le cœur se trouvent immédiatement sous la dépendance de Dieu, et comme pénétrés de sa substance. Mais ce qui sépare totalement ces situations réelles des chimériques situations que rêve le mysticisme, c'est que, dans les premières, aucune confusion n'a jamais lieu. Dieu et l'homme sont toujours deux êtres, ayant deux vies, deux actions, deux substances. Ces êtres, il est vrai, sont étroitement unis; ces vies s'épanchent en quelque sorte l'une dans l'autre; ces actions sont comme inséparables; ces substances se compénètrent; mais il y a union et non pas unité, relation intime et non identité ou absorption, comme le prétend le mysticisme. Là est la ligne de démarcation entre l'erreur et la vérité.

Sans aller jusqu'à de semblables excès, plusieurs sectes hérétiques ont exagéré l'intervention de Dieu dans la vie morale, en la rendant *déterminante*. On se rappelle le dogme des prédestinatiens et des manichéens, qui faisaient Dieu auteur de toutes les œuvres, soit bonnes, soit mauvaises. Calvin adopta ce dogme de fer. Il détruisait la liberté, en la soumettant à une impulsion nécessitante. Les jansénistes avec leur système de bascule et leur pondération d'amours, dont le plus fort l'emporte infailliblement, arrivaient à peu près au même résultat. L'Église a condamné toutes ces fausses philosophies. Car la liberté de l'homme ne lui est pas moins chère que la puissance de Dieu ; et voilà pourquoi elle ne tolère pas que nous exaltions l'une aux dépens de l'autre. Frap-

pant de ses anathèmes ceux qui prétendent que Dieu fait tout et l'homme rien, elle n'est pas moins sévère pour ceux qui accordent tout à l'homme et ne laissent rien à Dieu.

C'est par ce côté que pécha le pélagianisme. Le grand principe de cette hérésie était que l'action humaine se suffit à elle-même dans l'ordre moral. Donc, concluait-elle, l'homme est le seul agent de sa vertu ; ses actes méritoires sont un ouvrage que le libre arbitre accomplit tout entier. Si quelquefois, pressés par saint Augustin et par les textes de l'Évangile, les pélagiens admettaient la grâce, cette grâce n'était pour eux qu'une assistance extérieure et non pas un fait psychologique ; tout au plus reconnaissaient-ils une lumière reçue dans l'intelligence, jamais un mouvement imprimé à la volonté; du moins, si ce mouvement avait lieu, ce n'était qu'une aide facilitant la pratique du bien, et non un secours indispensable pour y arriver. Telles furent successivement leurs affirmations dans les diverses périodes de la controverse.

Le semi-pélagianisme, mitigeant ces prétentions, voulait seulement que les premiers pas fussent le fait de la nature. Quand l'homme, par ses propres forces, avait soupiré après la lumière, quand il s'était approché pour la recevoir et pour entrer en possession de la justice, alors la grâce venait à son tour; provoquée par ses efforts, elle achevait avec lui le bien que tout seul il n'aurait pu faire, en sorte que, si, dans la sainteté, les commencements étaient de l'homme, pourtant le progrès et la consommation étaient de Dieu. Mais l'Église ne put tolérer cette transaction avec une erreur déjà condamnée. Au concile d'Orange, consacrant la doctrine défendue avec tant d'énergie par saint Augustin, elle déclara que dans toute œuvre salutaire l'initiative appartient à la grâce. En sorte que, suivant les expressions si claires de nos livres saints, l'homme, réduit à ses propres ressources, est dans l'impuissance de rien faire qui soit utile au salut, et même de concevoir une bonne pensée.

Les rationalistes modernes sont bien plus loin de l'enseignement catholique que Pélage et ses disciples. Au fond, c'est toujours

la même question qui s'agite, mais on ne l'envisage pas de la même manière. En effet, les erreurs que nous venons de signaler étaient surtout théologiques. La philosophie de Pélage paraît avoir été saine ; nous ne voyons pas qu'il niât le concours *naturel* de Dieu dans les actions de l'homme ; seulement il rejetait la nécessité de ce secours spécial, dû aux mérites de Jésus-Christ, qu'on nomme la grâce. Prenant l'homme tel qu'il est, avec les facultés qui lui sont propres, il le trouvait assez fort pour pratiquer la vertu et accomplir toute la loi. Aujourd'hui le rationalisme va bien au delà. D'accord avec cette ancienne hérésie sur la suffisance des forces humaines, il prétend de plus que ces forces, lorsqu'elles entrent en action, n'ont et ne peuvent recevoir de Dieu aucune assistance.

Ce n'est d'ailleurs qu'un cas particulier d'une thèse plus générale, à savoir, la négation du concours de Dieu dans les actes des créatures. Mais nous n'avons pas à embrasser ici l'examen de ce principe dans toute son étendue, nous l'envisageons seulement en tant qu'il revient à notre sujet, c'est-à-dire en tant qu'il s'applique à la vie morale, et, en général, aux faits intérieurs de l'homme. Les adversaires que nous avons en vue font du reste profession d'admettre un Dieu personnel, créateur, substantiellement distinct du monde. Leur théodicée s'arrête là ; et c'est aussi à partir de ce point que commencent à se séparer ceux qui sont chrétiens et ceux qui refusent de l'être. Il n'y a plus guère parmi nous que deux doctrines : d'une part, celle de la non-intervention, qui rejette toute action divine spéciale et particulière, de l'autre, celle de l'assistance providentielle, laquelle, une fois admise, ne manque guère de conduire l'homme jusqu'à la confession de la vérité révélée.

Je constate le fait et non la logique des choses, car on conçoit bien des positions intermédiaires. Tout en reconnaissant que la puissance créatrice doit nécessairement entrer pour beaucoup dans le développement journalier des forces dont elle est le principe, on pourrait n'en être pas encore venu à admettre la révé-

lation et la divinité de l'Évangile. Notre siècle ne procède pas ainsi. Il aime généralement les extrêmes ; s'il n'adore le Dieu de la foi, en commerce avec les hommes par la révélation et la communication de la grâce, il n'a plus qu'un Dieu solitaire relégué au delà des mondes, sur les hauteurs stériles de son éternel repos, sans autre rapport avec l'univers que de l'avoir tiré autrefois du néant, pour l'abandonner ensuite à l'action libre ou spontanée des forces qu'il renferme.

Ainsi ce qui est en cause, ce n'est pas seulement l'ordre miraculeux ni l'ordre surnaturel, c'est encore et premièrement l'ordre providentiel dans les limites mêmes de la nature. Ces trois choses sont fort distinctes, et nous remarquons avec peine, dans les écrits qui paraissent tous les jours, l'étonnante confusion où des esprits même catholiques et distingués semblent plongés relativement à ces matières. Le principe rationaliste irait à détruire ce triple ensemble.

II

Pourquoi nier l'intervention divine ? La philosophie incrédule nous répond que c'est par respect. Dieu est l'Éternel ; si vous le faites tomber dans le temps, il déchoit ou il abdique. Comment voulez-vous que son action, au lieu de planer au-dessus des siècles, vienne se mêler au détail de ces événements journaliers dont la succession compose le tissu de notre vie ? En outre, Dieu est l'Immuable ; il ne change pas comme nous de résolutions et ne se laisse pas gouverner par les circonstances. Faudra-t-il que les dispositions diverses où il nous verra lui tracent la ligne de conduite à suivre, et que son choix devienne dépendant du nôtre ? Une telle manière d'agir n'est pas dans les allures de l'Infini. C'est beaucoup qu'il soit une fois sorti de son repos pour créer. Malebranche disait qu'il s'est abaissé par là. Que serait-ce s'il venait *se constituer pour l'action à la suite de ses créatures ?* « Il

est douloureux de penser que ceux qui admettent la coopération constante et particulière de la Providence croient éviter par là de limiter la science et la puissance de Dieu, tandis qu'au contraire ils ne font qu'introduire en Dieu, par cette fausse notion de la Providence, la multiplicité qui est identique avec le non-être... Il y a en philosophie un problème, c'est de comprendre que l'un ait fait le multiple. L'hypothèse que nous combattons à ce problème, qui est unique, en ajoute un autre entièrement de son fait, et c'est de comprendre que le fini puisse modifier l'infini. Ces deux seuls mots : une modification de l'infini, hurlent de se voir accouplés. Mais que cette modification de l'infini soit produite par un être fini, c'est ce qu'on ne saurait admettre sans renverser les principes mêmes de la métaphysique[1]. »

On le voit, c'est l'idée de la suprême perfection qui empêche la philosophie rationaliste d'admettre que Dieu soit pour quelque chose dans l'action des créatures. On a soin de faire remarquer encore qu'une telle supposition irait à lui attribuer même ce qu'il y a de déréglé et d'indigne dans tant d'œuvres médiocres ou mauvaises. Dire que Dieu fait ce qu'il y a de réel dans nos actes, et nous ce qu'il y a de faux, c'est une réponse plus subtile que satisfaisante. Si nous avons le pouvoir de résister de notre propre fonds, pourquoi pas celui d'agir? Enfin, du moment que la volonté divine est pour quelque chose dans l'exercice de ma volonté, c'est elle qui doit tout faire; aucun mouvement ne peut s'accomplir sans elle. « Si la toute-puissance de Dieu souffre une restriction, quelle qu'elle soit, le problème est posé dans toute sa force, et c'est faire injure à la majesté de l'Infini que de s'imaginer qu'on gagne quelque chose en rendant cette restriction plus petite[2]. » Mais si c'est Dieu qui fait tout, que devient la liberté, que devient la personnalité de l'homme?

Tels sont les principaux motifs que le rationalisme met en

[1] M. Jules Simon, *Relig. natur.*, IIe partie, *de la Providence.*
[2] *Id.*, *ib.*

avant pour combattre ce qu'il appelle la doctrine de la coopération. Nous disons, nous, que la suppression de cette doctrine n'est rien autre chose que la négation de la Providence.

En effet, du moment qu'il est défendu à Dieu, au nom de sa grandeur, d'intervenir dans les choses humaines, à quoi se réduit son rôle par rapport au monde? A le laisser se développer de lui-même selon les lois qui le régissent. Une fois sortie des mains de son auteur, la créature est complétement émancipée. Libre à l'être intelligent de se maintenir dans le devoir ou de violer impunément les lois les plus saintes ; Dieu voit son dérèglement, il le sait d'avance, mais il ne peut l'empêcher. Car si jamais il voulait intervenir, soit en punissant la transgression, soit en récompensant le mérite, la philosophie est là pour l'avertir qu'il déroge. Comment subordonnerait-il ses décrets à la conduite de l'homme? Comment rendrait-il son action dépendante d'une action créée? Voilà donc la liberté humaine mise au large : quoi qu'elle fasse, elle est sûre que rien de spécial ne sera déterminé pour elle ; si, en se livrant au mal, elle côtoie des périls ou se heurte contre des impossibilités, c'est seulement en tant que ces impossibilités et ces périls résultent des lois générales.

Le même coup qui affranchit la volonté de toute crainte étouffe la prière. Que pourrait être la requête que vous adressez au ciel sinon la demande d'un miracle? Le Créateur modifiera-t-il pour vous des décrets aussi immuables que lui-même? Vous lui demandez d'intervenir en votre faveur, c'est-à-dire que vous voulez l'impossible. La prière prise au sérieux serait un blasphème ou une folie. On veut bien l'absoudre pourtant, en ce sens qu'elle exprime seulement les aspirations de l'homme à entrer en commerce avec la Divinité; mais, considérée en elle-même et dans sa forme propre, elle perd toute légitimité et toute raison d'être.

Nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer ici la révolution qu'un pareil système opérerait dans les idées et dans les mœurs universelles. Le genre humain, depuis l'origine, a grandi dans la foi à la Providence. Or demandons-lui comment il se la

représente. La Providence, n'est-ce pas cette intelligence qui, après avoir créé l'homme, veille sur chacun de ses pas pour le conduire à sa véritable destinée? N'est-ce pas ce paternel et tout-puissant amour en qui peut espérer tout ce qui pleure et tout ce qui souffre sur la terre? Chaque membre de la grande famille se persuade invinciblement qu'il est l'objet d'une sollicitude spéciale et particulière de celui à qui il doit l'existence. Quel est l'homme qui ne voie constamment ouvert sur soi cet œil auquel rien n'échappe, qui ne constate au fond de son cœur des influences dont Dieu est le principe, qui ne se sente dirigé par une sagesse supérieure, et comptable envers une justice qui mesurera sur ses mérites les châtiments ou les récompenses? Or voici une nouvelle religion qui vient dire aux hommes : « Vous vous trompez ; ce que vous avez pris jusqu'à ce jour pour l'action providentielle n'est qu'une supposition illusoire, née de l'imagination et du caprice. Sur vos têtes il n'y a rien, si ce n'est peut-être un regard oisif et stérile ; c'est seulement autour de vous qu'est tracé un cercle dont vous ne sauriez sortir. La Providence n'est pas au-dessus de vous, elle est en vous-même, dans les lois de votre nature, dans les facultés de votre être. De toute éternité les limites de votre action ont été déterminées. Votre esprit a ses bornes, vos forces sont mesurées; c'est par là que Dieu vous tient, et il n'a pas besoin d'intervenir d'une autre manière. »

Écoutons Bossuet réfutant d'avance, au nom de la raison, cette philosophie : « Il s'élève une question : savoir, si nous devons croire, selon la raison naturelle, que Dieu ordonne de nos actions et gouverne notre liberté, en la conduisant certainement aux fins qu'il s'est proposées; ou s'il faut penser, au contraire, que, dès qu'il a fait sa créature libre, il la laisse aller où elle veut, sans prendre aucune part en sa conduite... Mais la notion que nous avons de Dieu résiste à ce sentiment. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et à qui se doivent rapporter tous les événements du monde. Que si les créa-

tures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire des créatures intelligentes. Il n'y a rien de plus absurde que de dire qu'il ne se mêle point du gouvernement des peuples, de l'établissement ni de la ruine des États, comment ils sont gouvernés, par quels princes et par quelles lois, toutes lesquelles choses s'exécutant par la liberté des hommes, si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événements, et que cette partie du monde est entièrement indépendante[1]. »

Pour résumer ces objections, au dire de la philosophie séparée, l'idée d'une Providence spéciale compromet deux choses, les attributs de Dieu et la liberté de l'homme. Ce serait plus qu'il n'en faut pour faire renoncer à l'admettre. Heureusement pour nous et pour le genre humain, il n'en est pas de la sorte.

III

Et d'abord, est-il vrai que Dieu tombe dans le temps, du moment qu'il se mêle aux événements qui s'y accomplissent? Ceux qui nous l'assurent ont conservé le dogme de la création. Ils croient que, sans s'écarter des lois de sa nature, l'Être éternel a pu avoir une volonté dont le terme fût un être fini, soumis à toutes les conditions de la durée successive. Quoique immuable, il a pu décréter que ce qui n'était pas reçût l'existence, que ce qui aurait pu être d'une autre manière fût tel que nous le voyons pour l'ensemble et pour les détails. Apparemment, nos contradicteurs ne s'inscriront pas en faux contre ces assertions, puisqu'ils soutiennent que Dieu est libre. Nous avons, il est vrai, constaté dans les explications qu'ils donnent de cette liberté des choses qui vont

[1] Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. III.

à la détruire; jamais néanmoins ils n'auront le triste courage de dépouiller ouvertement l'Être infini de cette prérogative inséparable de toute vie personnelle et de toute activité qui se possède. Je crois même pouvoir leur rendre cette justice que l'erreur dans laquelle ils tombent sur ce point tient à une fausse notion de la liberté et aux difficultés inhérentes à l'explication de l'action divine, plutôt qu'à une intention arrêtée d'enlever d'une main à Dieu ce qu'ils lui accordent de l'autre. Or, le dogme de la création une fois admis, nous ne voyons pas pourquoi ils reculent devant celui de la coopération.

En effet, les objections que soulève la raison de part et d'autre ne sont-elles pas les mêmes? Dieu habite l'éternité; l'homme habite le temps. Ce sont deux sphères qu'un intervalle infini sépare et que nulle voie de communication ne relie. Le moyen qu'une même action se déploie à la fois dans l'une et dans l'autre? Voilà sans doute ce qui rend, à leurs yeux, l'intervention impossible.

Mais si vous admettez qu'une force dont le propre est de se développer dans l'éternité a pu atteindre une fois ce qui est soumis à la durée successive, cette communication que vous cherchez n'est-elle pas ouverte? Dieu n'est pas tombé tout entier dans le temps lorsqu'il est devenu créateur, donc il n'y tombera jamais, quoi qu'il fasse. Sa possession est établie d'exercer une action dans le domaine du successif et du contingent, tout en demeurant sur le terrain de l'infini et de l'immuable; ce qu'il a exécuté sans trouver d'obstacles dans les prérogatives de sa nature, ne pourra-t-il le répéter sans en rencontrer d'invincibles?

Non, disent-ils, car c'est précisément cette répétition d'actes qui introduirait des modifications dans l'infini. Où est son immutabilité, si vous le faites intervenir à plusieurs reprises? S'il corrige son œuvre en la retouchant, ne semblera-t-il pas n'avoir pu tout d'abord y mettre la dernière main? Cette manière de concevoir l'action de Dieu est indigne de lui. Il a dit, et tout a été créé; il a voulu, et cette unique volonté est le principe de toutes choses. — Aussi est-ce bien de la sorte que nous l'en-

tendons. Si vous regardez l'acte en Dieu même, il est unique; si vous prenez cet acte en tant qu'il se rapporte aux créatures, il se formule en un seul décret. Mais ce décret, simple et unique du côté de la puissance qui le porte, est multiple et complexe du côté de l'effet qu'il obtient. Et parce qu'il est porté sous la lumière d'une intelligence infinie, tout y est prévu d'avance, tout y est réglé avec une justesse et une précision qui ne font jamais défaut, à quelque point de l'espace ou du temps que l'on se place pour en considérer l'exécution.

Pourquoi, par exemple, le même acte de toute-puissance qui a pu donner l'existence au premier homme ne pourrait-il aujourd'hui produire une modification dans ma pensée ? Direz-vous que cet acte est passé ? comme si ce terme avait quelque signification par rapport à un acte qui, pris en lui-même, est éternel. Direz-vous qu'il a déjà obtenu son effet ? comme si aucune réalité finie pouvait jamais épuiser la fécondité d'une vertu infinie. On ne saurait prétendre à plus juste titre qu'il ne correspond pas au moment où nous sommes. Ce qui est éternel est présent à tous les temps. Et puisque la communication entre ces deux sphères si différentes a pu s'établir une fois, elle doit désormais subsister toujours.

C'est la suprême inconséquence de la philosophie rationaliste d'admettre la création et de la considérer comme un fait purement transitoire. Car l'être qui ne trouve pas en soi la raison de son existence n'est pas moins dépendant de sa cause première aujourd'hui qu'au moment même où il a été produit. Un instant dans sa vie n'entraîne pas l'instant qui va suivre. Il ne peut se soutenir qu'en s'appuyant sur la force qui le fait être, et les anciens n'avaient pas si mal rencontré quand ils le comparaient à celui qu'une main puissante tient suspendu sur un abîme. L'acte créateur est cette main invisible. La main est hors du temps, mais elle atteint toutes les parties du temps. L'action qu'elle exerce est simple en elle-même, mais elle se multiplie dans ses effets et les diversifie selon les circonstances. Donc, la conservation, et une conservation positive, n'est pas moins nécessaire à tout être fini, pour persévérer

dans l'existence, que la création, pour passer du néant à l'être. Descartes regarde cette nécessité comme si évidente, qu'il en tire une preuve invincible de l'existence de Dieu.

« Je ne crois pas, dit-il, que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie ; car étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve. Et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui, et qui nous conserve, doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu [1]. »

A cette première nécessité de l'intervention divine pour la simple conservation s'en joint une autre qui concerne l'action morale. L'âme n'étant point par elle-même, vit des continuels emprunts qu'elle fait à la vérité. Elle s'augmente en acquérant la sagesse, en fortifiant l'amour du bien; elle diminue quand elle tombe dans l'ignorance ou qu'elle se laisse aller à vouloir le mal. Ainsi elle est sujette à perdre et à recevoir des degrés de grandeur ou de perfection. Pour les perdre, elle n'a besoin que de sa propre faiblesse; mais pour en recouvrer de nouveaux, elle a besoin de Dieu. Où les prendrait-elle, en effet, puisqu'ils ne sont pas en elle, et que, le Créateur excepté, elle ne trouve partout que des esprits dépendants comme le sien et incapables de se rien donner à eux-mêmes? Fénelon développe admirablement cette pensée.

« L'opération suit l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal.

[1] Descartes, *Principes de philosophie*, Ire partie, chap. XXI.

L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures...

« Or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du bon vouloir des volontés? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? qui le peut penser? Mon bon vouloir que je n'avais pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est donc pas une chose que je me donne, il me vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être[1]. »

La théodicée rationaliste glisse sur tout cela, comme si elle ne se doutait pas même du principe rationnel qui est ici en cause. On dirait, à voir son assurance et ses allures dégagées, qu'il n'y a là aucun écueil pour ses théories. Le monde a eu besoin de Dieu une fois : c'était à l'origine. Depuis lors, il peut s'en passer ; et, comme l'adulte auquel l'éducation a dit son dernier mot, le voilà hors de tutelle, débarrassé de toutes les entraves du premier âge. On conçoit assez bien ce que cette position peut avoir de commode pour certains hommes, mais il faudrait savoir si elle est également sûre et acceptable. Vous dites que le Créateur n'intervient plus par des actes directs ; mais les âmes des enfants qui naissent, d'où viennent-elles? Les faites-vous sortir par enchantement du sein de la matière? Les extrayez-vous des autres âmes selon l'absurde système du *traducianisme?* Ou bien appelez-vous la métempsycose à votre secours, et prétendez-vous que les hommes du dix-neuvième siècle sont les mêmes, sauf l'habit, que ceux du temps de César ou d'Alexandre? S'il en est ainsi, avouons qu'il n'y paraît guère. Enfin il faut bien expliquer l'existence des nouveaux venus. Direz-vous, avec les modernes origénistes, que toutes les âmes ont été créées au commencement, mais qu'elles ne viennent qu'en temps et lieu habiter notre planète? Qu'avons-

[1] Fénelon, *de l'Existence de Dieu,* Ire partie, ch. IV.

nous fait, où étions-nous pendant tant de siècles? Faut-il ressusciter les corpuscules de Leibnitz et le long sommeil dans les éléments spermatiques?

On le voit, le repos complet de Dieu depuis la création n'est pas si facile à comprendre; cette hypothèse soulève un monde de difficultés dont le rationalisme aurait dû se préoccuper davantage. Il a beau dire que « la création était complète à sa première minute, qu'elle avait en elle à sa naissance tout ce que les siècles ont développé et tout ce que la suite des siècles amènera[1]; » cette réponse vague et prétentieuse ne satisfait à rien; elle n'explique ni la persévérance dans l'être, ni l'action des créatures, ni la perpétuelle succession des générations humaines. La création une fois reconnue, il est impossible de demeurer en chemin, il faut aller jusqu'à confesser qu'elle se continue incessamment par la même puissance, quoique d'une autre manière.

Est-ce à dire que le grand architecte du monde soit comme un ouvrier malhabile qui fait divers essais avant de trouver la forme juste? ou qu'il ressemble au peintre qui d'abord prépare sa toile, esquisse son dessin, puis l'arrête, puis dispose enfin les ombres et les couleurs[2]? L'objection tombe d'elle-même, quand il est admis en principe que l'acte de Dieu créateur est l'unité engendrant le multiple. Cette unité ne s'est point fractionnée en multipliant les êtres dans l'espace, pourquoi se fractionnerait-elle en les multipliant dans le temps? Du moment que vous mettez Dieu en dehors de la durée, il ne lui en coûte pas plus d'opérer par un seul acte à deux moments consécutifs, que d'agir simultanément en deux endroits séparés par une distance quelconque. De part et d'autre, vous avez un problème, et ce problème se résout de la même manière; s'il reste une difficulté, elle ne disparaîtra que quand nous pourrons assigner clairement le rapport d'un acte infini à l'objet limité et circonscrit qui en est le terme.

[1] M. Jules Simon, *Relig. nat.*, p. 266.

[2] Id., ib.

Voici encore une contradiction étrange. La philosophie rationaliste a peur de subordonner Dieu à la créature quand il s'agit de l'acte de volonté, et toutes ses craintes s'évanouissent quand il s'agit de la science. Elle a compris qu'à moins de le rendre tout à fait étranger à nous, et d'ébranler les fondements de la loi morale, il fallait bien reconnaître en lui une connaissance anticipée et précise de notre vie, jusque dans les derniers détails. Pourtant nous sommes libres, et si notre liberté est réelle, c'est d'elle-même et non d'aucune cause extérieure que part la détermination de ses actes. Comment la science divine peut-elle les embrasser, avant même que cette détermination existe? Et, supposé qu'elle y parvienne, comment n'est-elle pas dépendante de cette détermination? Ces questions surgissent d'elles-mêmes. Les réponses qu'on apporte, si solides qu'elles soient, ne font pas évanouir le mystère. Néanmoins le rationalisme se garde de reculer. Il pense avec raison que, suivant le vieil adage, les choses certaines ne peuvent être révoquées en doute à cause des obscurités qu'elles renferment. Notre liberté est un fait que la conscience atteste. La prescience divine est un autre fait que la raison proclame. Ces deux faits sont clairs en eux-mêmes, mais à leur jonction, il se produit une ligne de ténèbres qui nous empêche de voir comment ils s'allient. Les rejeter pour ce motif, ce serait nier l'action de la lumière sur les parties saillantes d'un objet, à cause des ombres qu'elles projettent.

C'est ainsi que raisonnent nos adversaires, à propos de cette conciliation difficile entre la science de Dieu et la liberté de l'homme. D'où vient qu'ils abandonnent ces principes dans la question tout à fait parallèle du concours de la volonté divine avec notre propre volonté? L'homme a ses facultés propres et naturellement actives, c'est une vérité incontestable. Une autre vérité incontestable, c'est que la puissance active de l'homme est une puissance créée, qui ne se soutient pas par sa propre vertu; par conséquent, nous l'avons prouvé, en même temps qu'elle agit, cette puissance reçoit d'une source extérieure et sa raison

d'être, et tout ce qu'elle déploie d'énergie. Or, si cela est, si Dieu est cette source, il est clair qu'il intervient; il a sa part d'action dans l'action de l'homme.

Vous dites : Quand on parle de la cause suprême, il n'est plus question de degrés ; si Dieu intervient dans l'acte libre, il le fait tout entier, car la plus petite restriction serait une injure à sa toute-puissance. — Et pourquoi lui serait-ce une injure, si la force qui se détermine actuellement est actuellement de lui tout entière? L'homme prend son parti. Mais, au moment même où il le prend, tout ce qui se meut en lui vient de son auteur; ce que Dieu lui confère, ce qu'il soutient, ce n'est pas une faculté inerte, mais une faculté dans l'acte même de produire son opération libre. En sorte que cette opération est à la fois toute de l'homme et toute de Dieu ; toute de Dieu, si on en considère l'origine et la principale causalité physique; toute de l'homme, si on en considère la détermination et la responsabilité morale.

IV

La négation de l'intervention divine dans notre vie ne peut s'expliquer que par suite d'une analyse fausse ou incomplète de nos actes. Toute pensée renferme en quelque manière une intuition de l'absolu. On ne saurait la décomposer sans arriver à quelque vérité nécessaire qu'elle implique, à quelque premier principe qui en est la base. Il y a au moins la notion de l'être et de son incompatibilité avec le néant. Il y a la notion de nécessité explicitement ou implicitement conçue. Il y a aussi, le plus souvent, la notion de cause, c'est-à-dire de force manifestée par un résultat. Or, à moins de tomber dans le scepticisme, il faut bien admettre que ces idées primitives nous sont données par une certaine vue de l'âme sur Dieu. Que cette vue soit directe ou indirecte, que la lumière qui nous éclaire soit réfléchie ou immédiatement aperçue, c'est ce que je ne veux pas examiner en ce moment. Toujours est-il

que Dieu entre comme objet, au moins implicite, dans tout acte de connaissance, ainsi que l'affirme expressément saint Thomas [1].

Mais il ne peut entrer comme objet dans notre connaissance sans intervenir d'une manière active dans les faits psychologiques. Il faut que le rayon partant de lui vienne frapper l'œil de l'esprit pour y éveiller la pensée, autrement elle ne sortirait jamais de son sommeil, quelles que fussent les excitations extérieures. L'homme pourrait avoir les sensations, il n'aurait pas les *idées ;* les images des choses auraient beau se former en lui, il n'en ferait jamais sortir leurs conceptions rationnelles. C'est donc d'après une rigoureuse analyse des phénomènes psychologiques et de leur contenu que nous affirmons la continuelle présence de Dieu dans l'intelligence pour y répandre la lumière [2]. Rien ne peut donner à l'âme la forme de *pensante*, sinon l'action de Dieu exercée sur elle sans aucun intermédiaire [3].

Nous ne résistons pas au plaisir de citer une belle théorie que nous trouvons dans un de ces vieux auteurs un peu trop relégués dans l'oubli, après avoir été si longtemps la gloire de la France. « Ce que font deux miroirs matériels directement opposés l'un à l'autre, dit Guillaume de Paris, se produit aussi pour les intelligences, lorsqu'elles se trouvent rapprochées intellectuellement et unies dans des conditions convenables. Et voilà pourquoi toute substance pensante, étant immédiatement en contact avec ce premier universel et très-pur miroir, qui est le Créateur, doit à son rayonnement d'être effectivement elle-même un miroir intelligent à son image [4]. » La théologie est restée fidèle à cette

[1] Omnis cognoscens cognoscit implicite Deum in quolibet cognito. (*De Verit.*, q. XXII, a. 2.)

[2] Deus intra mentem operatur lumen infundendo. (S. Thom., *de Magist.*, a. 3.)

[3] Mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. (August., *ap. Thom.*, ibid.)

[4] Quod faciunt specula visibilia sua directa oppositione ad invicem, hoc faciunt intelligibilia inter se sua intelligibili et convenienti invicem conjunctione. Et per hoc omnes substantiæ intelligentes, sua conjunctione immediata ad primum universale ac lucidissimum speculum, quod est creator, recipiunt ex

doctrine, qui est en même temps celle de l'antiquité. On se rappelle le rôle que Platon assigne à l'idée du bien. Il la place aux dernières limites du monde intelligible; l'homme a de la peine à la discerner, mais il ne peut l'apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de bon et de beau, et que, comme dans le monde visible, le soleil produit la lumière, ainsi dans le monde invisible, l'idée du bien produit l'intelligence et la vérité [1].

Certains disciples modernes de Platon ont exagéré le rôle de l'action divine dans la composition de la connaissance. Malebranche y réduit l'âme à être purement passive et à recevoir ses idées toutes faites, Gioberti va encore plus loin : sa formule idéale assigne pour premier fait de conscience une véritable révélation. Ce n'est plus l'intelligence créée qui se dit à elle-même ce qu'elle voit ou ce qu'elle sent. C'est Dieu qui, parlant à sa place, y introduit des jugements faits d'avance; bien plus, il ne permet à l'âme de s'atteindre elle-même qu'en saisissant d'abord l'acte créateur qui la constitue. Ce sont là des excès dangereux [2]. La pensée est un acte de l'homme, mais elle suppose aussi un acte de Dieu. C'est nous, et non un autre, qui concevons notre idée, et qui la formulons dans une parole intérieure; mais pour que cette idée pût être conçue, pour que cette conception pût être formulée, il a fallu une coopération de celui qui est l'auteur de notre faculté

irradiatione ipsius ut sint in effectu specula intelligibilia. (Guillelm. Paris, *de Univers.*, IIe p., c. v.)

[1] Plat, *de Republ.*, l. VII.

[2] Nous pourrions rapporter aussi comme exagération de la doctrine de Platon ce que l'on a appelé de nos jours la *Théorie de la raison impersonnelle*. Elle repose en grande partie sur une équivoque. *Objectivement*, la raison est impersonnelle, puisque le fond de vérité qui la constitue n'appartient en propre à aucun homme, et demeurerait ce qu'il est, lors même qu'il n'y aurait pour le saisir aucune intelligence créée. Mais, *subjectivement*, la raison ne se distingue pas de l'esprit qui perçoit; elle a son caractère propre, ses divers degrés de développement, par conséquent sa personnalité. Le panthéisme, qui se cache souvent sous cette théorie, vient donc d'une confusion grossière, ou bien il se fonde sur ce principe absurde qu'un esprit ne peut percevoir que ses propres modifications, et qu'il doit y avoir entre le sujet et l'objet unité de substance.

elle-même. C'est en la touchant qu'il la féconde, et c'est seulement après l'avoir fécondée qu'il lui fait porter ses fruits.

Le fruit de la pensée, c'est l'acte de volonté qui la suit; or l'intervention n'est pas marquée ici avec moins d'évidence.

La volonté a une inclination spontanée, irrésistible, vers le bien. Si ce qui est beau, si ce qui est bon à divers degrés l'attire, c'est qu'elle est avant tout déterminée à aimer le beau, le bon, partout où elle le trouvera. Elle l'aime inconditionnellement et d'une manière universelle. C'est sa loi d'attraction, et la volonté lui obéit comme les globes célestes à la gravitation qui règle leur marche. Mais l'universalité même de cette tendance prouve que Dieu en est le principe. « La volonté, dit saint Thomas, est ordonnée par rapport au bien universel, d'où il suit qu'elle ne peut avoir d'autre cause que Dieu, qui est lui-même le bien universel. Les autres biens sont limités ; ils participent à la bonté, mais ils ne sont pas le bien. Ce sont des causes particulières qui peuvent produire un effet particulier, mais ils ne sauraient imprimer à l'âme cette inclination générale et sans limites[1]. »

Or cette inclination se retrouve dans chacun des actes de la vie morale. Si vous me demandez pourquoi la vertu me plaît, je réponds : parce qu'elle est le bien de l'homme; j'aime l'honneur parce qu'il est bon, la sincérité parce qu'elle est vraie, la justice parce qu'elle est belle. Le beau, le vrai, le bon, qui ne sont que les trois aspects d'une même chose, voilà donc la dernière raison de mon amour et de mes choix libres. Lors même que je me trompe ou que je viens à faillir, c'est encore là ce que je poursuis, tout en me laissant séduire à de vaines apparences. L'attrait universel subsiste dans ces applications malheureuses; l'élément divin apparaît au fond de chaque battement du cœur humain. Et c'est à cette impulsion que je reconnais la présence du Créateur.

[1] Voluntas habet ordinem ad universale bonum, unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum. Particularis autem causa non dat inclinationem universalem. (1. 2. q. IX. a. 6.)

Ajoutons que c'est là aussi ce qui constitue notre liberté. Car la liberté, c'est l'indépendance. Et la volonté n'est indépendante en présence des divers objets qui la sollicitent que parce qu'ils ne sont pas son objet nécessaire. Il est une chose qu'elle ne peut s'empêcher d'aimer; mais cette chose n'est ni la fortune, ni la vertu, ni le plaisir, ni la gloire, ni même la vie. Cette chose, c'est le bien. Et parce que Dieu, lorsqu'il se présente à notre intelligence avec son caractère personnel, ne lui apparaît pas tout d'abord et évidemment comme étant la même chose que le bien, la volonté ne se sent pas non plus invinciblement entraînée vers lui, elle demeure libre en face de Dieu comme elle l'était en face des choses créées.

L'occasion se présente ici de relever encore un paradoxe du rationalisme. On a dit que nous ne pouvions prier sans demander un miracle. Rien n'est plus inconsidéré que cette parole. Dans la prière qui se rapporte à la vie morale, ce que nous demandons à Dieu, ce n'est pas qu'il déroge aux lois de sa providence, c'est au contraire que, suivant l'ordre adopté par lui, il nous fasse sentir plus vivement l'attrait pour le bien véritable ; c'est qu'il nous fasse voir plus clairement l'identité qu'il y a entre lui et cette beauté, cette bonté, cette vérité que nous aimons sans presque la connaître. Il est en effet le seul objet concret qui renferme la réalité dont nous apercevons l'image abstraite. La raison nous le dit, mais il faut encore que le sentiment nous le fasse goûter. Et voilà surtout ce que nous obtient la prière.

Prétendra-t-on que la réalisation de cette demande est impossible? on va voir tout le contraire, en continuant d'étudier l'acte libre.

La conscience nous révèle deux phases différentes que traverse incessamment notre faculté de vouloir. Il y a l'état indélibéré, et il y a l'état délibéré. Les phénomènes de l'un et de l'autre ont leurs signes caractéristiques. Nous éprouvons des élans de volonté qui ne présentent pas de caractère moral, parce qu'ils sont désavoués par nous et dépourvus de liberté; d'autres, au contraire, sont le

fait de notre choix, ils ont notre adhésion et nos préférences, en un mot ils sont libres. Quel lien rattache entre elles ces deux situations si tranchées?

Nul acte libre de l'homme qui ne soit précédé au moins de deux attraits différents et indélibérés à leur origine. Vous vous arrêtez librement à l'étude, c'est donc que la conversation ou la promenade vous étaient proposées; vous choisissez tel livre, tel travail, il y en avait d'autres sur lesquels vous auriez pu faire tomber vos préférences; du moins la suspension de ces actions était possible, et elle l'est seulement à la condition qu'un certain attrait, au moins négatif, la présente comme aimable. Tant qu'une seule voie s'ouvre devant nous, tant qu'une seule sollicitation nous presse, la liberté ne saurait trouver aucun exercice.

Ces pensées et ces affections indélibérées sont en nous sans nous, comme dit saint Augustin, *in nobis sine nobis;* ce qui ne signifie pas que cet état se produit sans une modification intrinsèque de nos facultés, mais que cette modification est spontanée, nécessaire dans les circonstances, et indépendante de notre libre arbitre. A ce moment, qui empêche Dieu d'intervenir? Le moindre objet dans la création peut exercer une influence sur mon esprit, déterminer une pensée, susciter une affection, et Dieu ne le pourra pas? Cette attraction générale qu'il exerce, en se cachant sous la notion obscure du bien, vous lui défendez de la rendre plus précise, plus déterminée? Quel est l'homme qui ne se sente parfois incliné plus énergiquement à la vertu? Le mouvement intérieur qui se révèle alors dans l'âme, et qui l'entraîne vers la justice, vers la sainteté, a son principe dans Celui qui est toute sainteté, toute justice. Dieu n'a qu'à se montrer sous quelqu'un de ces types augustes pour exciter l'amour; il peut bien en même temps tourner l'âme de son côté, parce qu'il tient tous les fils de la pensée; il peut y produire un écho sympathique, parce qu'il a sous la main toutes les touches du cœur. Or, quoi qu'il fasse dans ces limites, la liberté n'est pas en péril, car il ne s'agit encore que des préparatifs et des antécédents de l'acte libre.

Mais à ce premier moment en succède un second, celui où la volonté fait son choix et se détermine. Expliquer le passage de l'un de ces états à l'autre, c'est le grand problème de l'acte libre. La théologie elle-même a ici ses hésitations et ses systèmes encore assez nombreux, quoiqu'ils soient circonscrits dans les bornes fixées par l'Église. La question que nous traitons n'est pas là. Quand nous n'admettrions aucune intervention particulière dans l'intervalle qui sépare l'acte premier et l'acte second, la doctrine de la coopération serait prouvée contre les rationalistes. En effet, dans l'état délibéré, nous retrouvons tous les éléments de l'état qui précède; c'est la même tendance, qui tout à l'heure était comme instinctive, et qui maintenant est librement voulue; c'est le même mouvement de l'âme, auparavant spontané et nécessaire, maintenant ayant pleine conscience de soi et s'étant décidément accepté. La forme que revêt l'état intérieur a subi une modification, mais le contenu de part et d'autre est le même. Si donc les affections, dans leur état indélibéré, avaient Dieu pour objet ou Dieu pour principe, elles l'auront encore, lorsqu'un libre consentement leur aura imprimé un nouveau caractère. L'homme a fait sien au point de vue moral ce qui était en lui sans être de lui. Il a adopté la pensée qui lui était suggérée; il adhère à l'amour qui était né spontanément dans sa volonté. Dieu s'y retrouve donc. Il s'y retrouve concourant plus encore que dans l'instant qui a précédé, puisque, sans gêner en rien la détermination de la créature, il ne peut manquer de coopérer à la production de cette formalité particulière sous laquelle l'acte se présente.

M. Jules Simon s'efforce en vain de trouver ici une contradiction. « On ne voit pas, dit-il, pourquoi Dieu abdique sa toute-puissance au moment de la résolution. Peut-on se faire à l'idée que Dieu soit présent, qu'il ait coopéré à la délibération, et qu'il se tienne dans une inaction absolue au moment décisif? Presque tous les philosophes qui sont entrés dans cet ordre d'idées admettent que Dieu exerce encore au moment suprême une in-

fluence sur notre volonté, et qu'il nous incline à nous porter plutôt d'un côté que de l'autre. Ainsi il nous incline plutôt que de nous contraindre. Tout ce qu'on nous laisse de liberté tient à la différence qui est entre ces deux mots[1]. » La différence n'est pas seulement dans les mots, mais bien dans les choses. Il y a longtemps que saint Augustin répondait à ces difficultés du rationalisme, en distinguant en Dieu deux formes d'actions. La première est une volonté absolue, toute-puissante et immédiatement efficace, qui produit un effet déterminé, sans que rien lui résiste; l'autre est une volonté conditionnelle, n'usant pas de toute sa force, et se prêtant plutôt qu'elle ne s'impose. Or c'est avec ces réserves que Dieu agit sur les êtres libres. Du moment qu'ils entrent dans le plan divin, cette condescendance à leur égard est nécessaire; et la philosophie que nous combattons est bien obligée elle-même de l'admettre, si elle reconnaît un but quelconque voulu de Dieu dans la création du monde. Ce but, en effet, il ne pouvait l'atteindre qu'en comptant, si l'on peut parler de la sorte, avec la liberté humaine, et en tolérant ses déviations, quitte à les faire concourir à ses vues d'une autre manière.

Les déviations de la créature sont précisément ce qui fournit des armes à nos adversaires. Comment Dieu intervient-il dans ces actes indignes? Dans quelle mesure peut-il y concourir? Et la doctrine de la coopération ne va-t-elle pas jusqu'à en charger sa responsabilité? Telles sont les questions que pose le rationalisme. La crainte qu'il conçoit d'envelopper Dieu dans la condamnation du pécheur fait qu'il recule même devant le concours prêté au juste; il aime mieux supprimer totalement la part de l'action divine que de risquer de la compromettre dans les affaires toujours embrouillées de l'humanité.

Nous ne prétendons pas traiter ici à fond une matière qui demanderait de longs développements. Mais, pour lever les scrupules de la philosophie séparée, il suffit de rappeler quelques principes incontestables. Qu'est-ce que le mal moral? Ce n'est

[1] M. Jules Simon, *Relig. natur.*, IIe partie, p. 330.

pas, sans doute, dans l'action extérieure qu'il réside; l'action extérieure le traduit, elle en est le terme ou la conséquence, mais le désordre lui-même a son siége dans la volonté. C'est une volonté déréglée, c'est-à-dire sortie de son état normal, en dehors de l'ordre, où elle devrait être, et des relations sacrées qu'elle aurait dû garder. C'est une volonté défectueuse, ou, pour parler plus exactement, une volonté *déficiente*. Car si l'action vertueuse est un accroissement de l'âme, l'action mauvaise et vicieuse en est un amoindrissement.

Entrons plus avant dans l'explication de ce triste phénomène. Au moment où il s'est passé, Dieu continuait à imprimer à l'homme la tendance au bien, dont nous avons parlé tout à l'heure. En même temps, sa lumière lui montrait deux choses : d'une part, le bien apparent et délectable, pour lequel les instincts de la nature éprouvaient un attrait sympathique; de l'autre, le bien moral, pour lequel la raison le sollicitait de se décider. Jusqu'ici toutes choses sont encore dans l'ordre; chaque faculté de l'homme a été établie en correspondance avec son objet propre; l'intelligence est avertie, et la volonté mise en demeure de faire son choix. Mais alors commence l'action personnelle de l'homme; au lieu de suivre l'attrait supérieur, il s'arrête à celui qui est infime; au lieu d'agir par la raison, il agit par l'instinct; son œuvre n'est plus celle d'une créature intelligente, et ce que Dieu lui reproche, c'est d'être demeuré trop bas, de n'avoir pas exploité la force qui lui était fournie, de n'avoir pas correspondu, comme il le devait, à l'intervention providentielle.

Qu'on veuille bien y réfléchir, partout où on rencontrera le mal moral, on verra qu'il est le résultat d'un ordre interverti et d'une relation faussée. Or intervertir l'ordre et fausser les relations, c'est le fait de l'homme. Tout ce que Dieu accomplit en lui est bien. Ce bien, arrêté ou appliqué à contre-temps, donne naissance au mal, et c'est tout ce que les théologiens veulent dire quand ils distinguent le *matériel* de l'acte, qui est du Créateur, et le *formel*, qui revient à la créature.

L'exposé rapide que nous venons de faire montre que les philosophes de nos jours n'ont rien inventé de nouveau contre la doctrine de la coopération. Si ces difficultés n'empêchèrent pas l'Église d'établir victorieusement contre Pélage la nécessité de la grâce, elles ne sauraient en rien ébranler aujourd'hui les bases de la religion surnaturelle.

V

Le dogme chrétien présente ici un parallélisme parfait avec les principes établis par une saine philosophie pour l'ordre purement naturel.

En effet, que dit le dogme? Qu'aucun acte de l'homme ne saurait avoir une valeur quelconque par rapport à la vie bienheureuse, s'il n'a été accompli avec le secours de la grâce actuelle; en outre, qu'un acte n'est véritablement méritoire de l'éternelle récompense que lorsqu'il est fait dans l'état de justice ou de grâce habituelle. Nous n'avons pas à considérer ici toute la portée de cette seconde proposition. Il y aurait trop à dire pour faire comprendre l'état de grâce et le mérite; nous envisageons seulement la double affirmation que nous venons d'énoncer, en tant qu'elle implique l'intervention de Dieu dans les opérations de l'homme.

Mettons-nous au point de vue chrétien. La juste prétention de la religion révélée, c'est de constituer dans l'homme une nouvelle vie. Une vie ne peut être conçue qu'avec les puissances qui lui sont propres, avec les opérations qui correspondent à ces puissances. C'est ainsi que nous distinguons dans la nature les différentes espèces de vie. Il y en a une ébauchée et comme élémentaire qui s'en tient aux fonctions de nutrition et de reproduction. Nous l'appelons la vie *végétative;* elle a ses organes, ses aptitudes, son travail incessant, sa beauté aussi et son utilité dans le monde. Lorsqu'à ces premières opérations s'en joint une autre,

que nous comprenons sous le terme général de *sensation*, la vie tout entière prend un caractère plus noble. Nous y voyons l'unité se dessiner davantage ; nous y trouvons un principe d'individualité ayant une certaine connaissance de lui-même, avec des sympathies et des antipathies bien autrement élevées que ne le sont les affinités et les répulsions de la matière organique. Vient ensuite la vie intelligente ; c'est là seulement que se rencontre un *moi* doué de conscience et de personnalité. La connaissance que le sujet a de lui-même et des choses du dehors prend le nom de *pensée*, parce qu'elle n'est pas purement sensitive et expérimentale, mais éclairée des reflets du monde intelligible. Le rayonnement de cette lumière dans l'esprit, c'est l'idée. Aussi Dieu, qui concourt à toutes les autres vies, a-t-il ici imprimé son cachet d'une manière qu'il est impossible de ne pas reconnaître. Et, comme le ressort de l'activité se déploie en raison de la connaissance, ce qui correspond à la pensée, c'est l'action libre ; dans l'une et dans l'autre, nous l'avons vu, on ne saurait nier l'intervention divine.

Mais la vie est-elle susceptible de monter plus haut ? Oui, si vous pouvez lui assigner un ordre d'opérations distinct de celui que nous venons d'indiquer, et qui soit plus parfait. Donc, le christianisme, en proclamant l'existence de cette vie, doit, pour être logique, déterminer de nouvelles facultés, montrer la possibilité de nouveaux actes. Où trouver ces facultés? où chercher ces opérations?

Remarquons avant tout qu'il ne faut pas troubler l'unité dans le sujet qui doit être doté d'un mode nouveau d'existence. Il ne s'agit pas de mettre deux hommes dans un, mais seulement de perfectionner celui qui existe. Or l'individualité de l'homme est constituée par l'unité du *moi*, c'est donc en respectant cette unité qu'il faut multiplier ses puissances. D'un autre côté, l'intelligence et la volonté ne peuvent devenir principes d'une vie surnaturelle qu'autant qu'elles acquièrent un mode d'opération supérieur à celui qu'elles ont de leur nature. La théorie de la grâce

est la seule solution du problème posé par le christianisme. La grâce ne multiplie pas le *moi*, mais, en respectant son unité, elle l'élève. La grâce ne surajoute pas une intelligence à l'intelligence, une volonté à la volonté; mais elle communique à ces facultés une manière d'agir toute différente de leur opération naturelle. Ce sont les conditions d'une vie à la fois personnelle à l'homme et émanée de Dieu. Ainsi la religion ne peut affirmer cette vie sans soutenir que les actes dont elle se compose dépendent essentiellement d'un concours divin différent du concours naturel; et de même le rationalisme ne la peut nier, s'il n'est en état de montrer évidemment l'impossibilité de l'intervention que la foi enseigne.

Comment la montrerait-il, puisque l'intervention se rencontre même dans les phénomènes de l'ordre purement naturel? L'intelligence humaine ne s'explique pas sans une vue directe ou indirecte sur Dieu; la volonté ne s'explique pas sans une action plus ou moins immédiate, plus ou moins continuelle de Dieu. On dira : Les facultés de l'âme, prises en elles-mêmes, sont quelque chose d'absolu. — Sans doute; mais leur développement suppose des rapports; et ce sont ces rapports qui donnent naissance à leurs opérations et qui les spécifient. Donc, si les relations sont modifiées dans leur essence, la vie le sera également, elle prendra un autre cours, elle sera d'une autre espèce.

Ce principe éclaire toute la doctrine de la grâce. Ainsi que nous l'avons établi dans des études précédentes, Dieu, quoique parfaitement simple en lui-même, a, relativement à nous, plusieurs aspects. Et, suivant qu'il se présente à l'homme sous l'un ou sous l'autre de ces aspects, il détermine dans ses facultés toute une série d'opérations différentes. La vie naturelle, c'est l'épanouissement des facultés humaines en présence et sous l'action de Dieu créateur. La vie surnaturelle, c'est le développement des mêmes facultés en présence et sous l'action de Dieu tel qu'il est en lui-même. Chacune de ces vies a sa fin où elle tend, car elle poursuit la possession du souverain bien selon la notion qu'elle en a con-

çue; et, parce que cette conception diffère, la vie surnaturelle s'élance à des hauteurs où l'autre ne saurait la suivre; elle a ses pensées qui dépassent les pensées de la nature, elle a ses aspirations qui vont au delà des aspirations naturelles, et par conséquent aussi elle a ses opérations qui laissent bien loin derrière elles les opérations de l'homme abandonné à lui-même.

Vous pouvez, il est vrai, arrêter l'essor de la vie et la détourner de son but. Vous pouvez aussi la restreindre et l'absorber à peu près tout entière dans les opérations de l'ordre inférieur; mais c'est ce qui ne se fait pas sans déchéance. Car, si Dieu a fait une œuvre multiple, il y a néanmoins établi l'unité, et il n'entend pas qu'on la mutile. Qui ne sait qu'il y a des hommes qui n'ont guère d'autre vie que celle des sensations? Ils sont coupables, parce qu'ils ont brisé en eux l'économie divine; la vie sensitive ne leur était donnée que comme un premier degré pour arriver à la vie raisonnable. Ceux qui prétendent s'arrêter à celle-ci ne peuvent non plus trouver d'excuses; ils ont trompé les intentions de Dieu, qui posait dans l'homme ce second échelon pour le faire parvenir à la vie surnaturelle. En outre, ils ne pourront pas même s'y tenir, parce que ces trois existences, quoique tout à fait diverses, si on les prend dans leur essence, ont été néanmoins enchaînées l'une à l'autre par des liens étroits. Il y a des entrelacements qui font qu'on ne peut sans tout perdre briser ce faisceau si habilement construit. Par exemple, la loi naturelle ne saurait être entièrement accomplie sans le secours de la grâce; et l'homme, sans les lumières de la révélation, n'arrivera pas même à connaître ce qui concerne l'ensemble de ses devoirs et de ses destinées naturelles.

Mais ce n'est pas le moment d'entrer dans l'explication de cette vérité. Qu'il nous suffise de résumer en peu de mots ce que nous avons dit dans cet article.

Comme fin de non-recevoir, le rationalisme nous oppose le système de la non-intervention. Nous avons vu que ce système est contraire à la doctrine constante des philosophes, à l'idée que

tous les hommes se font et se sont faite dans tous les temps de la Providence; qu'il est en opposition avec les principes, en contradiction avec les faits de l'ordre purement naturel, puisque la simple analyse des phénomènes psychologiques nous amène à constater, et pour ainsi dire à toucher au doigt l'intervention de Dieu. L'activité humaine est impuissante à se suffire, lors même que nous demeurons dans la sphère de la raison; que sera-ce si nous nous élevons au point de vue de la foi? Le christianisme, en admettant la nécessité de la grâce, ne fait qu'obéir aux lois de la plus stricte logique. Posé l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle, ce concours d'un ordre supérieur devient indispensable. Tout se lie, tout s'enchaîne dans l'enseignement chrétien, tandis que tout se contredit et se détruit dans la doctrine rationaliste.

A. Matignon.

DU DRAME LITURGIQUE

TROISIÈME ARTICLE

DES INFLUENCES DU CHRISTIANISME SUR LES PASSIONS DRAMATIQUES [1]

Jetons un dernier coup d'œil sur le drame liturgique, non plus pour étudier son histoire, mais pour tirer quelques conséquences philosophiques et toutes pratiques des faits énoncés dans nos articles précédents. Sans cette conclusion, le travail que nous avons entrepris sur le premier âge et la première forme du théâtre moderne demeurerait incomplet, et serait, d'ailleurs, plus curieux qu'utile. En effet, pour faire voir dans nos dramaturges sacrés les pères de Corneille et de Racine, il ne suffit pas de les avoir placés au berceau de notre muse dramatique ; il faut en outre montrer dans leur poétique les éléments de celle qui, cinq ou six cents ans plus tard, dirigera les auteurs de *Polyeucte* et d'*Athalie*. Ce n'est pas même encore assez : il faut dans cette poétique découvrir des lois toutes différentes de celles qui furent proclamées à Athènes par Aristote. Autrement, ce ne serait pas dans nos églises et dans nos Évangiles, mais dans les temples de la Grèce et dans les hymnes chantés en l'honneur de Bacchus, que nous devrions rechercher l'origine de la tragédie

[1] Voir la livraison de mars, p. 37.

française; et nos grands maîtres ne seraient que les héritiers d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide. Comparons donc le berceau de la tragédie moderne avec celui de la tragédie ancienne; ce rapprochement nous révélera le secret et le principe d'une modification profonde, essentielle dans la philosophie, dans le jeu même des passions humaines transportées sur la scène pour y exciter la terreur et la pitié.

Le *Prométhée* d'Eschyle est la plus ancienne des tragédies grecques arrivées jusqu'à nous; et l'art dramatique, tout grand qu'il est déjà dans cette pièce, y a gardé plus d'une trace de son berceau. En effet, le chœur y soutient la scène et l'enveloppe encore tout entière; ce n'est qu'une longue exposition par le récit et le dialogue; il n'y a d'action qu'au début, lorsque Vulcain enchaîne le demi-dieu coupable, et au dénoûment, qui se fait par un message de Mercure immédiatement suivi d'un coup de tonnerre; c'est de plus la représentation d'un mystère. C'est donc là qu'il faut chercher de préférence le caractère primitif de la Melpomène antique, pour le comparer à celui de la muse tragique inspirée par la morale et par les mystères de l'Évangile.

Dans cette grande ébauche d'un art encore voisin de l'enfance, depuis le premier mot jusqu'au dernier, tout porte l'empreinte du dogme de la fatalité et de ses sombres pensées. Le premier interlocuteur qui ouvre la bouche, c'est la Force, personnage allégorique qui représente la brutale puissance du destin. Le second est le dieu de Lemnos, qui, en liant et en clouant Prométhée sur un rocher, murmure contre l'inexorable colère du tyran des dieux, de Jupiter, dont il est contraint d'exécuter les ordres. Le supplicié se laisse enchaîner et torturer sans dire une parole, faisant entendre par son silence même l'inutilité de la résistance ou de la prière; et, quand il est demeuré seul, l'exécution achevée, il s'écrie que les décrets du destin doivent être subis avec courage par qui connaît la force invincible de la nécessité. Le chœur des nymphes, venu là pour le consoler et le ramener à de meilleures pensées, murmure cependant lui-même contre

l'atrocité d'un pareil supplice, en avouant que le cœur du fils de Saturne est dur et inflexible. Il demande la cause de tant d'infortune, et le patient lui répond par l'histoire du bien qu'il a fait aux mortels, en leur donnant le feu, en leur enseignant les arts ; à Jupiter lui-même, en l'aidant à détrôner son père. Et quel est le plus grand des bienfaits qu'il a répandus sur la terre? Il a rendu la vie supportable aux hommes, en fortifiant leur âme contre les terreurs du destin. Et quel remède a-t-il apporté à leurs épouvantes? Il a répandu parmi eux les *aveugles espérances!* Lui-même il se console en songeant aux arrêts du destin qui, plus fort que le maître des dieux, doit le venger en abattant un jour son persécuteur. Sa première plainte a été un blasphème, la dernière de ses paroles sera un blasphème encore. Foudroyé par Jupiter, il s'écrie : « O divinité de ma mère! O Éther, qui roules la lumière commune à tous, tu vois combien sont injustes les tourments que j'endure! »

Cette pièce, la plus propre à nous faire connaître le berceau de la tragédie grecque, puisqu'elle en est la plus voisine, est aussi l'expression la plus puissante et la plus complète que nous ayons du système dramatique adopté, après Eschyle, par Sophocle et par Euripide. La Melpomène antique, nourrie dans les temples du dogme de la fatalité, puisa ses larmes et ses terreurs dans les noirs abîmes du destin et lutta contre l'inexorable volonté des dieux, tyrans des mortels. Tous ses gémissements commencèrent par l'épouvante et finirent par le désespoir. Le but moral de ses enseignements, donnés au nom de la religion et aux frais du gouvernement, fut d'apprendre aux hommes à accepter avec une fermeté stoïque des malheurs que ni la vertu, ni le repentir, ni la prière ne pouvaient conjurer, et à se contenter d'un état de choses auquel l'Olympe était soumis comme la terre. Car les immortels, en guerre entre eux et dominés par une puissance brutale à laquelle Jupiter lui-même ne pouvait se soustraire, avaient aussi leurs inévitables infortunes. C'était pour fortifier le cœur des simples citoyens contre les rigueurs du sort, aveugle

dans ses révolutions, que la scène étalait devant eux les malheurs et les larmes des rois[1] ; et les maîtres du monde devaient apprendre à se consoler de leurs revers en voyant la fin tragique des dieux et des demi-dieux, d'Hercule brûlé sur le mont OEta, des Titans foudroyés par Jupiter, de Saturne lui-même détrôné par son fils.

Or le polythéisme, qui chercha, suivant l'expression d'Aristote, la *purgation* ou la modération des passions dans les passions mêmes que le malheur d'autrui nous inspire, pouvait-il trouver une leçon dramatique plus émouvante et plus instructive tout ensemble que le supplice de son Prométhée? Ce *prévoyant* par excellence, c'est son nom même, succombe sous les coups du destin, malgré sa science de l'avenir ; ce bienfaiteur insigne de l'humanité est accablé par le maître de l'Olympe, précisément à cause de son amour pour les mortels; écrasé sous le poids de la fatalité, il supporte ses revers avec une fermeté que Jupiter lui-même, armé de sa foudre, ne peut étonner,

Nec fulminantis magna Jovis manus ;
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Dans ce courage inébranlable, malgré les rigueurs et les injustices du sort, la philosophie des Grecs ne trouvait-elle pas, d'une part, le spectacle le plus sympathique et par conséquent le plus touchant, et, de l'autre, l'enseignement le plus capable d'affermir les âmes contre les terreurs et les coups mêmes du destin?

Le christianisme, en remplaçant le dogme de la fatalité par celui d'une providence miséricordieuse et toute-puissante, a renversé l'idéal et la philosophie d'un art fondé sur les révolutions de la fortune, sur la terreur et la pitié qu'inspirent les grandes

[1] « Voulez-vous, disait Libanius, apprendre à un homme, plongé dans la douleur, à supporter patiemment son mal, eût-il perdu son bien et ses amis, fût-il accablé d'injustices et de persécutions? menez-le au théâtre et montrez-lui la grandeur des rois terrassée. » Voyez le *Discours* de Rochefort *sur l'objet et l'art de la tragédie grecque*, Ire *partie ; Théâtre des Grecs* du P. Brumoy, t. I (Paris, 1785).

et soudaines catastrophes. Dans le supplice de l'Homme-Dieu, acceptant librement la croix pour réconcilier le ciel avec la terre, enfermé dans le sépulcre pour ressusciter glorieux et nous faire ressusciter après lui, il nous a montré au ciel la justice et la miséricorde, ici-bas la prière et l'espérance.

Qu'on y prenne garde : nous ne considérons pas ici la mort et la résurrection du Sauveur pour y trouver un drame plus pathétique, c'est-à-dire plus terrible et plus touchant que celui du dieu de la fable, souffrant aussi pour avoir trop aimé les hommes. Non, ce ne sont pas les effets dramatiques de ces deux spectacles que nous voulons comparer. Il serait impie d'inspirer le désir de renouveler sur une scène telle que la nôtre des représentations que la foi de nos pères entoura de respect et de majesté sainte. Nous porterons, d'ailleurs, notre thèse plus haut en étudiant la transformation de l'art tragique jusque dans son essence même, modifiée par le christianisme.

Depuis la passion de l'Homme-Dieu, qui fut le résumé de son Évangile et le fondement de toutes nos espérances, nous n'avons plus vu dans les malheurs de l'humanité que l'expiation et l'épreuve, et dans les catastrophes se succédant sur la scène du monde qu'un drame livré aux luttes du bien et du mal, surveillé par Dieu, et dont le dénoûment doit être le jugement universel, c'est-à-dire une double catastrophe donnant aux bons et aux méchants ce qui leur est dû.

Tout drame particulier, qu'il fût réel ou imaginaire, a dû refléter cet idéal nouveau et s'empreindre de cette philosophie de la Croix, puisqu'elle a pénétré jusque dans les profondeurs de l'âme humaine. Il a fallu que la fermeté stoïque des Grecs y fût changée en patience et en magnanimité; que la terreur y trouvât son remède dans l'espérance; que les passions humaines y prissent la place des dieux méchants et du destin aveugle; que la vertu y luttât contre le crime, et que le dénoûment, pour satisfaire la conscience chrétienne, eût quelque chose de la justice et des jugements de Dieu.

Nous avons vu le mystère de la résurrection, représenté au douzième siècle dans les églises, commencer par des lamentations et finir par des actions de grâces et des chants de triomphe. Ce n'est pas un fait isolé : le *Te Deum* termine tous les drames du moyen âge. La tragédie profane du siècle de Louis XIV, du siècle même de Voltaire, tout en s'inspirant de la tragédie antique, gardera quelque chose de ce besoin d'espérer et de finir par la justice et la paix de l'âme.

Chez les Grecs, le plus beau des dénoûments tragiques, au jugement d'Aristote, se faisait par le malheur des innocents eux-mêmes. Cependant ce philosophe, interprète des idées de son temps, exigeait dans le malheureux qui succombe au moins quelque faute ou quelque faiblesse, afin de ne pas révolter la nature par une trop criante injustice; mais il ne voyait ni pitié ni terreur dans les revers d'un méchant. « Ceux-là donc se trompent, dit-il, qui blâment Euripide de ce que la plupart de ses pièces se terminent au malheur; c'est dans les principes. Aussi, bien que l'économie de ses drames soit défectueuse en beaucoup d'autres choses, est-il regardé comme le plus tragique des poëtes. » Le législateur du Parnasse antique conclut en avouant que quelques critiques préféraient le double dénoûment qui, comme dans l'*Odyssée*, assigne un sort différent aux bons et aux méchants; mais il ne voit dans cette préférence qu'une condescendance regrettable pour la faiblesse des spectateurs [1].

Chez nous, au contraire, la catastrophe la plus satisfaisante et en même temps la plus philosophique se fait par une double révolution, qui amène le châtiment du crime et la délivrance de la vertu [2].

[1] *Ars. poet.*, c. XIV (*Édit. Bipont.*).

[2] « On cherchera moins un jour dans la tragédie les révolutions du bonheur au malheur que les catastrophes contraires. En effet, j'en appelle à tous ceux qui, connaissant notre théâtre, se sont rendu compte des impressions qu'ont fait sur eux les différentes tragédies de nos grands maîtres; un dénoûment qui achève le malheur de l'homme vertueux et le triomphe du méchant ne leur donne-t-il pas une sorte de déplaisir et d'indignation qui révolte; tandis

C'est ce que nous voyons dans le chef-d'œuvre du théâtre moderne, dans *Athalie*. C'est la vertu qui fait le dénoûment de *Cinna*, en inspirant à Auguste un pardon magnanime et aux coupables le repentir qui les rend dignes tout à coup d'une grâce complète. Si Polyeucte périt, c'est pour arriver au bonheur du ciel, et triompher, même ici-bas, par la conversion de Pauline et de Félix.

FÉLIX.

Soldats, exécutez l'ordre que j'ai donné.

PAULINE.

Où le conduisez-vous?

FÉLIX.

A la mort.

POLYEUCTE.

A la gloire!.....

FÉLIX.

J'en ai fait un martyr, sa mort me rend chrétien;
J'ai fait tout son bonheur, il veut faire le mien.

Racine, qui connut mieux que tout autre les délicatesses du cœur humain perfectionné par le christianisme, avoue, dans sa préface d'*Iphigénie*, qu'il n'aurait jamais osé faire paraître sur la scène la fille d'Agamemnon, protégée par tant d'innocence et d'amabilité, s'il n'avait pas trouvé le moyen de la soustraire au fer de Calchas, en lui substituant la perfide Ériphile. Il déclare de même, dans la préface de sa tragédie de *Phèdre*, qu'il a cru devoir donner à son Hippolyte quelque faiblesse qui le rendît un peu coupable envers son père, afin de ne pas exciter beaucoup plus d'indignation que de pitié, en le faisant périr complétement innocent, comme l'avait fait Euripide. Pour rendre la mort de Britannicus supportable, il a fallu que la conscience du spectateur fût satisfaite par le châtiment de Narcisse, qui avait versé le

que les tragédies de ces mêmes poëtes, dans lesquelles les méchants sont punis, procurent pour cela même un plaisir délicieux. » (*Discours* de Rochefort *sur l'objet et l'art de la tradégie grecque.*) Voyez le *Théâtre des Grecs* du P. Brumoy, t. I, p. 238 et 239.

poison et mené toute l'intrigue ; que Néron, qui débutait dans la voie du crime, fût maudit par sa propre mère, et qu'on apprît par elle à quelle ignominie, à quelle exécration il était réservé. Oreste, dans *Andromaque*, ne survit à son forfait qu'à condition d'être livré à des remords et à des furies qui lui rendent le trépas désirable.

Voltaire aussi, bon gré mal gré, subira cette loi des dénoûments équitables, même lorsqu'il transportera la scène à Constantinople, à la Mecque, sur le terrain de la fatalité. Pour que Zaïre devienne tragique, il faudra qu'avant de tomber innocente sous le fer d'Orosmane elle ait été coupable ; que son assassin trouve une excuse dans sa méprise, et qu'en se frappant lui-même, tout musulman qu'il est, il rassure sa conscience et proclame les lois de l'éternelle justice :

Qu'ai-je fait ?
Rien que de juste.... Allons, j'ai puni son forfait.

Il faudra que sa dernière parole soit une réparation de son injustice :

Aux malheureux chrétiens prodiguez mes largesses ;
Comblés de mes bienfaits, chargés de mes richesses,
Jusqu'au port de Joppé vous conduirez leurs pas.

Dans *Mahomet ou le Fanatisme*, Voltaire essaya, il est vrai, de se soustraire à cette loi que lui imposait la conscience chrétienne ; mais en plein dix-huitième siècle son dénoûment échoua. Dans cette tragédie, où l'innocence succombe, où le crime triomphe jusqu'au bout par le crime, le poëte, esprit fort, fut pourtant obligé de proclamer encore, en finissant, les imprescriptibles arrêts d'une providence qui sait tout remettre à sa place. Palmyre s'écrie :

Je me flatte en mourant qu'un Dieu plus équitable
Réserve un avenir pour les cœurs innocents ;

Et le prophète vainqueur s'écrie après elle :

O justice !
Mes forfaits dans mon cœur ont donc mis mon supplice !

« Les remords de Mahomet, dit Laharpe, font peu d'impression, parce qu'on n'y croit pas. Cependant on est bien aise de voir un scélérat de cette trempe reconnaître en secret le Dieu dont il se joue devant les hommes, de le voir au moins tourmenté un moment de cette idée et de sa conscience ; et s'il n'en résulte pas d'effet dramatique, on en rapporte au moins une satisfaction morale qui contribue à faire supporter ce dénoûment. »

Ne cherchons donc plus dans nos tragiques, comme on l'a trop longtemps fait, les restaurateurs de la tragédie ancienne. Ils ont reçu, il est vrai, de la Grèce la science du spectacle et de la mise en scène ; mais autant ils se rapprochent de l'art grec par la forme littéraire, autant ils s'en éloignent par le caractère moral de l'intrigue.

Le christianisme a donc mis son empreinte sur tout, même sur le front de ceux qui le renient. Que la philosophie interroge les arts qui se sont le plus éloignés de l'Évangile, et tous rendront quelque hommage au nom qui fait fléchir tout genou, même aux enfers.

Arsène Cahour.

LES

COMMENCEMENTS DU PROTESTANTISME

EN FRANCE

PÉRIODE MELDOISE (1520-26) [1]

DEUXIÈME PARTIE

I. Conflit entre le roi François Ier et l'Université au sujet des réformateurs. — Procès de Berquin. — Complications politiques. — Troubles à Meaux.

En retraçant le tableau des premiers troubles religieux qui agitèrent notre patrie, nous voudrions faire ressortir cette vérité historique voilée par l'esprit de parti, à savoir que les novateurs ne purent imputer qu'à eux-mêmes les mesures de coercition et les rigueurs dont ils furent l'objet. Si le parlement et l'université étaient disposés à sévir contre eux, François Ier, chez qui l'amour des lettres exerçait une sorte de séduction, les aimait et les eût volontiers couverts de sa royale égide. Il fallut le spectacle affligeant des désordres qui déjà désolaient l'État, et des malheurs plus grands encore qu'il était permis de prévoir, pour le déterminer à céder, souvent de mauvaise grâce, aux exigences du parlement, et à livrer aux poursuites des tribunaux ces prédicants séditieux qu'il aurait voulu leur arracher. Ce dissentiment éclata dans le procès de Berquin.

Pour expliquer ce conflit de pouvoir entre le roi, d'un côté, et de l'autre le parlement et l'université, au sujet des humanistes plus ou moins favorables aux innovations religieuses, il importe de remarquer que ces deux corps conservaient dans leur sphère

[1] Voir la livraison de décembre 1859.

une action beaucoup plus indépendante qu'elle ne le fut depuis le triomphe de Henri IV. L'université régnait un peu sur la montagne Sainte-Geneviève, et la compagnie judiciaire dans l'île Saint-Louis, comme le souverain régnait au Louvre. On a pu dire que la monarchie d'alors était *limitée*. Mais comme ces limites n'étaient pas fixées par une constitution écrite, bien qu'elles le fussent par les mœurs, — et par là plus assurées contre les révolutions que si elles eussent été consignées dans les chartes, — il restait dans la démarcation des différents pouvoirs quelque chose d'indéterminé qui la laissait dépendre jusqu'à un certain point de la force réelle et des dispositions du prince qui occupait le trône.

François Ier, jeune, ardent, couvert de lauriers, venait, par son ascendant personnel, de mettre la royauté, comme il disait, « hors de page. » Bien plus jeune encore que le général Bonaparte, quand ce dernier à l'âge de trente ans franchit le Saint-Bernard, vainquit à Marengo et conclut le concordat sans l'aveu d'un gouvernement qu'il dominait, François Ier, à vingt-deux ans, avait aussi dans une même campagne franchi les Alpes avec des difficultés inouïes, vaincu à Marignan, conclu un concordat, et, au retour, il avait forcé le parlement et l'université d'accepter cet acte d'autorité royale qui renversait une loi faite avec le concours plus ou moins libre du clergé gallican. Mais il gardait un profond souvenir de la vive opposition des deux corps, et il prit sa revanche par la protection qu'il accorda contre eux à l'hérétique Berquin.

Louis de Berquin était un gentilhomme de l'Artois, que son goût pour les lettres et peut-être aussi la faveur des écrivains de son parti a fait surnommer *le plus savant de la noblesse*. François Ier, cédant à son amour pour les humanistes, l'admit au conseil[1] en 1523 : il n'avait guère que trente-quatre ans. Dans un grand nombre d'ouvrages, on le juge d'après une lettre écrite

[1] D'Argentré, t. II, p. XIII.

l'année même de son supplice (1529) par Érasme[1]. Le célèbre écrivain était singulièrement attaché à Berquin, son admirateur. Il lui était alors d'autant plus favorable qu'il était lui-même blessé au cœur par ses demêlés avec la Sorbonne. Dans cette lettre, il relève donc son ami autant qu'il s'efforce d'abaisser ses adversaires. Les protestants admettent son témoignage en faveur de Berquin avec la même facilité qu'ils le récusent ailleurs. Le panégyrique de Berquin dans la bouche d'Érasme devrait, toutefois, leur être aussi suspect que les invectives de ce savant à l'endroit de Farel. Analyser cette lettre, ce sera la réfuter.

Érasme nous apprend que ce gentilhomme avait peu de fortune, mais qu'il joignait à beaucoup d'instruction des mœurs irréprochables et des qualités propres à le faire aimer. Il vante même chez lui « l'observation très-exacte des règles et des cérémonies de l'Église. » A l'en croire, enfin, Berquin « avait une profonde horreur de la doctrine luthérienne[2]. » Érasme a soin d'ajouter « qu'il ne l'a jamais vu[3]. » Autrement, on ne comprendrait pas comment il a pu recueillir des détails si peu conformes à la réalité. Un protestant d'Allemagne dit aussi, contre toute vraisemblance, en citant la lettre d'Érasme : « Ce témoignage reposait sur celui de personnes qui n'avaient nulle inclination pour Berquin[4]. » Enfin, il ne tient guère à Érasme que Berquin ne soit un saint. Aussi M. H. Martin ne se fera pas faute de le canoniser, parce que ce luthérien relaps ne s'opiniâtra pas seulement à braver, mais s'acharna à poursuivre jusqu'à sa mort, déplorablement théâtrale, l'autorité commise à la défense de l'ancienne foi. Berquin, dit-il, « était un saint par les mœurs et par la charité[5]. » Disons avec la plus grande indulgence possible : c'était un pauvre

[1] Epist. IV, l. XXIV. — Du Boulay, *Hist. de l'univ. de Paris*, t. VI, p. 217.

[2] *Ab instituto Lutheri*, proprement de l'*Institution*, mot qui rappelle le titre du grand ouvrage de Calvin.

[3] *Hominem de facie numquam novi.*

[4] *Geschichte des protestantismus in Frankreich*, t I, p. 93.

[5] *Histoire de France*, t. VIII.

égaré, dont l'esprit, peut-être, plutôt que le cœur, s'obstina à combattre les lois et les magistrats de son temps par une hérésie agressive, audacieuse et trop encouragée d'abord par la faveur du roi, qui s'attachait au savant et devait finir par délaisser l'hérétique[1].

Le ton avec lequel Érasme raconte son premier procès n'inspire nulle confiance. Voici son narré : « On disait[2] que son crime était la haine qu'il laissait ingénument éclater contre des théologiens moroses, non moins féroces que stupides. Il se prit d'abord de querelle[3] avec le théologien Duchesne. Bientôt on fit un extrait de plusieurs propositions dans un opuscule qu'il avait publié, je pense[4]. C'étaient, autant que je m'en souviens[5], des articles semblables à ceux-ci : « Dans les sermons, il n'est pas « convenable d'invoquer la sainte Vierge, au lieu de l'Esprit- « Saint[6]. On avait tort d'appeler la Mère de Dieu source de grâce, « et de l'invoquer à la fin du cantique de Complies, comme *notre « vie et notre espérance.* » C'est pour de semblables bagatelles que Berquin fut jeté en prison et menacé d'un procès d'hérésie. » Ce n'étaient pas là, en effet, des accusations très-graves, bien que l'énoncé même de ces propositions montre peu de franchise, puisque les orateurs sacrés implorent précisément les lumières de l'Esprit saint par l'intercession de Marie. Mais on chargea Berquin d'inculpations bien plus sérieuses. Comme beaucoup d'historiens, surtout parmi les protestants, ont répété le récit d'Érasme, il est bon d'opposer à sa longue lettre, qui n'est qu'une déclamation en style cicéronien, des actes authentiques. Voici l'inventaire que fit la Faculté de Paris des livres trouvés

[1] Nous ne saurions traduire l'aveu même des Réformés sur les insultes qu'il faisait aux docteurs juges de son orthodoxie. *In ipso eorum sterquilinio sit ausus non modo utcumque lacessere, non unius vicis certamine, tum voce tum scriptis strenue exercere* (Icones).

[2] *Aiebant.*

[3] *Conflictatiunculæ.*

[4] *Opinor.*

[5] *In quantum memini.*

[6] *In sermonibus incongrue B. V. invocari pro Spiritu sancto.*

chez Berquin le 13 mai 1523, et le jugement qu'elle en porta[1].

Elle en fit trois classes. Ceux de la première, composés par Berquin lui-même et écrits de sa main, renfermaient, au jugement de la commission nommée par la Sorbonne, des propositions *dangereuses*, *favorables à l'hérésie de Luther, hérétiques*, *blasphématoires*, etc. Ceux de la seconde classe, traductions qu'il avait faites, sont qualifiés de *scandaleux*, *schismatiques*, *téméraires*. Ceux de la troisième classe étaient de ces ouvrages étrangers qu'on venait de défendre le plus expressément de garder chez soi, le traité de la *Captivité de Babylone*, *de l'Abolition de la Messe*, la *Réfutation du roi d'Angleterre*, l'*Exposition de l'Oraison dominicale*, livres tous sortis de la plume de Luther; les *Lieux communs de Mélanchthon*, avec les propositions de Carlostadt, etc. La Faculté jugeait qu'il fallait brûler ces ouvrages et obliger Berquin, convaincu d'avoir été le défenseur passionné du luthéranisme, à une rétractation.

Nous avons insisté sur ces détails : outre l'intérêt qui s'y rattache pour l'histoire de Berquin, ils font ressortir le défaut de franchise des écrivains protestants, qui amoindrissent avec Érasme les torts de Berquin, tandis qu'ils laissent percer la cause de leur sympathie pour cet ennemi acharné de l'Église. M. Soldan le compare avec quelque justesse au chevalier pamphlétaire Ulrich de Hutten[2]. « La France, dit Théodore de Bèze, eût trouvé en Berquin un autre Luther, si le premier avait trouvé en François Ier un autre électeur de Saxe[3]. »

Le roi se montra cependant singulièrement favorable à Berquin. Ce gentilhomme refusait toute rétractation[4]. Le par-

[1] D'Argentré, t. II, p. XI-XIII. — On avait enlevé, en mai 1523, tous les livres de Luther des librairies. La sentence de la Sorbonne est du 26 juillet. (*Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 170.)

[2] *Geschichte des protestantimus in Frankreich*, t. I, p. 94.

[3] *Icones*. — *Gallia fortasse alium esset Lutherum nacta, si qualem iste Saxonum ducem, talem hic Galliarum regem esset expertus.*

[4] D'après Félibien, *Hist. de Paris*, t. II, p. 948, il avait promis de rétracter ses erreurs et ne tint pas parole.

lement l'avait fait enfermer à la conciergerie (1er août 1523); et, comme l'affaire était ecclésiastique, il avait remis le prisonnier sur sa demande à l'évêque de Paris, qui devait lui faire son procès, assisté de deux conseillers de la cour et de quelques docteurs de Sorbonne. Berquin voulait gagner du temps; il n'était pas depuis trois jours dans les prisons de l'officialité, qu'un huissier du roi ou plutôt un officier (*miles*[1]) vint apporter une lettre de François Ier pour sa délivrance, menaçant d'enfoncer les portes de la prison, si on ne lui remettait promptement ce protégé du monarque (8 août). Le conseil le déclara absous.

La marche des événements politiques, en influant sur les dispositions du prince à l'égard de l'hérésie, va bientôt faire changer les choses de face. L'histoire du protestantisme en France s'éclaire à la fois par le conflit des pouvoirs et par la rivalité de Charles-Quint et de François Ier.

Deux années seulement après avoir engagé une lutte qui menace de durer indéfiniment, si la France n'y succombe, le roi a épuisé ses premières ressources, même celles qu'il doit à des expédients extraordinaires. Il a perdu deux fois le Milanais. C'est le temps où il fait fondre pour subvenir à ses dépenses le treillis d'argent de l'église Saint-Martin de Tours, et les apôtres d'or de Laon; mais c'est aussi le temps de la révolte du *roi Guillot*, qui se met en campagne avec trois mille aventuriers et de l'artillerie[2]. Des soulèvements éclatent en Poitou, en Auvergne, en Bourbonnais. Ces deux dernières provinces formaient, avec la Marche et d'autres possessions importantes, le grand fief du connétable de Bourbon, isolé comme une tour dans des montagnes inaccessibles. Redoutable par son génie, ce prince avait acheté l'alliance de Charles-Quint au prix du démembrement de la France[3]. L'empereur et le roi d'Angleterre, lorsqu'ils envahirent notre pays

[1] Du Boulay, t. VI, p. 155.
[2] *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 164-68, années 1522-23.
[3] Ce traité, dont on avait mis en doute l'existence, a été publié récemment.

qu'ils espéraient bien se partager, pouvaient compter sur une noblesse dévouée à Bourbon. Ces circonstances nous expliquent les alarmes du roi, dont nous avons d'ailleurs des preuves positives[1].

Il n'en fallait pas moins pour le déterminer à faire cause commune avec les deux corps qui s'étaient toujours montrés prêts à réprimer les protestants. Tandis qu'il allait à Lyon préparer une campagne d'Italie et que, l'œil fixé sur les possessions compactes et centrales de Bourbon, il n'osait l'entreprendre, Louise de Savoie fut nommée régente (1523), et nous trouvons cette année même une consultation adressée par la reine mère à la Sorbonne, sur les mesures à prendre contre l'hérésie[2]. La faculté ne néglige pas l'occasion ; elle demande que le conseil royal n'évoque plus à lui les causes qui regardent la foi, comme il est arrivé dans la poursuite de Le Fèvre, et que la cour n'entrave plus les procédures, comme elle l'a fait en faveur de Berquin. Il était à craindre, ajoute-t-elle, qu'en ménageant les hérétiques on ne se condamnât à des poursuites sans fin, et que le *royaume n'eût beaucoup à souffrir*. D'autres réclamations plus curieuses portent « sur les bons livres écrits contre Luther, et *enlevés par ordre de la cour*, qui les faisait disparaître, au grand scandale de la religion. »

François Ier paraissait disposé à seconder le zèle de la Sorbonne. La Providence, qui souvent nous instruit par les événements dont elle ordonne le cours, permit cette année et la suivante les expéditions malheureuses de Bonnivet, la mort de Bayard qui valait à lui seul une armée, et l'invasion de la Provence.

Aussi le roi commençait-il à s'inquiéter des progrès de la *faction*, pour prendre l'expression d'Érasme. « La Bourgogne, écrivait

[1] Voir *Négociations autrichiennes*, t. II, p. 589, dans le recueil des *Documents relatifs à l'histoire de France*. — *Ibid.*, année 1523, etc. Bourbon avait cinq cents nobles vassaux.

[2] Voir d'Argentré, t. II, p. 20.—Il est curieux de confronter ici la citation de cette consultation dans Crevier, p. 196, avec le témoignage de du Boulay. Cf. l'*Histoire de la Réformation au* XVIe *siècle*, t. III, p. 624, par M. Merle d'Aubigné.

ce savant à l'évêque de Rochester (et il faut entendre aussi par là la Franche-Comté), est bouleversée par un certain Phallique, Français réfugié. » Il désigne ainsi par mépris Farel, qui, après avoir été chassé de Meaux, troublait en même temps tout le Dauphiné et les pays étrangers, voisins de cette province. « La *faction* s'étend chaque jour davantage en Savoie, dans toute l'ancienne Lorraine[1] et en France. » S'il faut en croire un manuscrit de Neufchâtel, souvent cité par M. Merle d'Aubigné[2], des presses établies à Bâle par des réfugiés français imprimaient sans cesse des livres hérétiques dans notre langue, et Farel employait sa dévorante activité à les introduire en France. Le colportage, qui depuis si longtemps démoralise nos campagnes, et dont Calvin devait faire un si grand usage, commençait alors. On livrait à bas prix ces libelles ou ces feuilles à des *merciers* ou colporteurs, « afin qu'ils prissent appétit à les vendre[3]. »

Vers le même temps Clément VII confiait à François Ier ses regrets sur l'insuffisance des mesures prises à Nuremberg contre l'hérésie qui désolait l'Allemagne. C'était donner une leçon indirecte à ce prince qui pouvait se laisser abuser par de louables désirs de réformes. Le pontife lui montrait les conséquences du luthéranisme par la logique des faits. « Pour passer sous silence, disait-il, la cause de Dieu et du royaume céleste ouvert aux fidèles orthodoxes et fermé aux impies, qu'y a-t-il de *plus capable d'amener la ruine d'une ville, d'une province, d'un peuple, d'un royaume, que d'y détruire la hiérarchie des pouvoirs. d'y confondre les rangs de la société, et en poussant le bas peuple à toute espèce de licence, en renversant l'autorité des princes, d'égaliser les plus infimes et les plus hautes conditions?* »

Le pape était loin de trouver en François Ier un prince traître à sa foi ou irrésolu comme tant d'autres. Aussi lui écrit-il avec

[1] C'est sans doute tout le pays du Rhin qu'il entend par le mot *Lotharingia.*

[2] Voir t. III, p. 602 et suivants.

[3] *Ibid.*, p. 608.

une entière confiance, comme au Fils aîné de l'Église et au roi très-chrétien, pour lui décerner un éloge que l'histoire a ratifié : « Votre zèle pour l'honneur de Dieu ne souffre pas le moindre blasphème, le moindre attentat d'une hérésie furieuse dans vos vastes États... Il ne vous reste plus qu'à seconder nos desseins et nos travaux dans le reste de l'Europe[1]. »

Les désordres et les scandales qui allaient troubler plusieurs provinces de France n'appuyaient que trop la voix du pontife. Peut-être averti par les réclamations du parlement ou les avis secrets de la cour, l'évêque de Meaux ouvrit alors les yeux sur les progrès déjà effrayants de l'hérésie dans son diocèse. Il révoqua les pouvoirs d'une partie des prédicateurs (avril 1523). Il crut remédier au mal en faisant venir d'autres savants, parmi lesquels s'en trouvaient deux orthodoxes d'intention mais téméraires, Mazurier et Caroli. A peine ce diocèse désolé comptait-il quatorze prêtres capables d'instruire le peuple et d'administrer les sacrements. L'évêque assembla un synode (octobre 1523) dans le but de s'opposer à l'hérésie luthérienne. Mandements détaillés, prédications pleines de force et de zèle[2], il n'épargna rien pour arrêter la contagion. Tous ces actes sont loin des suppositions de Bèze[3], trop facilement admises par ses coreligionnaires. M. de Félice ne craint pas d'écrire : « L'évêque prêchait comme s'il eût pressenti qu'il se démentirait au jour de la persécution ; il avait prié le peuple que, encore « qu'il changeât d'opinion, eux se gar-« dassent de changer comme lui (Fontaine, *Hist. cath. de notre « temps*, p. 53)[4]. » M. de Félice donne ici une indication précise ;

[1] « *Scribere instituimus tum ut tecum veluti cum sanctæ Ecclesiæ primogenito Filio Christianissimoque Rege omnia communicaremus, tum ut meritis laudibus prosequeremur quod a te est actum, idque omnium constanti fama et voce celebratum, ut nullam vocem impietatis, nullum facinus hæretici furoris in tanto regno consistere fueris passus* (Rainaldi ad an. 1524, n. 20).

[2] Toussaint du Plessis, *Histoire du diocèse de Meaux*, t. I, p. 327-29.

[3] *Histoire des églises réformées*, l. I.

[4] *Histoire des protestants en France*, p. 24.

nous n'avons pu la vérifier à cette page et dans tout le livre de Symon Fontaine (éd. 1558). Mais nous avons trouvé dans les pièces du procès que l'évêque subit plus tard, des paroles qui peuvent s'expliquer autrement qu'en un sens hérétique et qui ont probablement donné lieu à la version peu exacte de l'auteur contemporain : « Et se aucuns vous prêchent autre chose que la parole de Dieu, il n'est pas fidèle dispensateur..., par quoi ne l'écoutez point[1]. »

Mais, si l'évêque était sincère et même très-zélé dans sa foi, en vain, dit l'histoire de son diocèse, « s'efforçait-il d'arracher jusqu'aux dernières fibres de l'hérésie, » l'arbre repoussa et porta ses fruits amers. Le prélat avait fait afficher aux portes de la cathédrale et dans les principaux quartiers de la ville une bulle de Clément VII qui demandait des prières pour la paix entre les princes chrétiens. On arracha ces affiches à la vue du peuple, et on en substitua d'autres où le pape était traité d'antechrist. En décembre 1524, l'évêque fit inutilement publier des monitoires pour la découverte des coupables. Au mois de janvier 1525, on déchira dans la cathédrale même à coups de couteaux ou avec la pointe de l'épée, des formules de prières affichées sur les murs. Les auteurs du scandale furent enfin livrés au parlement, fustigés trois jours de suite à Paris, puis à Meaux, marqués au front d'un fer chaud et chassés de la ville[2].

Les protestants font grand bruit de ces premières rigueurs. Ils oublient quelle sévérité on déployait alors contre toute sorte d'attentats. Qu'on lise dans le *Journal d'un bourgeois* de Paris comment, d'après les lois anciennes, on brûlait vifs, en 1522, les voleurs sacriléges ; qu'on se rappelle l'édit de 1524, qui enjoignait aux sujets du roi, que « ne blasphémassent, jouassent, portassent d'épée, sous peine de la hart. »

Théodore de Bèze et, d'après lui, d'autres écrivains rapportent ces graves événements deux années trop tôt. Le lecteur verra l'im-

[1] *Recueil de Duplessis d'Argentré*, t. II, année 1525.
[2] Toussaint du Plessis, p. 130.

portance d'une date précise, à une époque où la France, privée de son roi captif (24 février 1525), va essuyer une épouvantable crise politique et sociale, et il attribuera facilement à la coïncidence de ces tristes conjonctures avec les premiers excès des sectaires, la plupart des mesures rigoureuses qui les frappèrent.

II. Leclerc, de Meaux, cardeur de laine. — La révolte à Metz — Les rustauds luthériens d'Alsace menacent de s'unir aux ouvriers meldois.

Le cardeur de laine Jean Leclerc, un des fanatiques qui avaient troublé le plus scandaleusement la ville de Meaux, avait été marqué au front et chassé de son pays. Il se réfugia d'abord à Rosay en Brie, puis à Metz, ville qui n'appartenait pas alors à la France, mais à l'Allemagne, comme ville libre ou impériale, sous le patronage bien plus que sous la souveraineté réelle de son évêque, Jean, cardinal de Lorraine. Il est à propos de préciser cette situation pour n'attribuer les premiers supplices ordonnés contre les protestants, dans les pays de langue française, ni à la cour de France, ni même exclusivement au gouvernement temporel de l'évêque lorrain. Metz ne fut abandonné à la France que sous le règne suivant (1552), par une trahison des protestants d'Allemagne. A l'arrivée de Leclerc, le luthéranisme commençait à troubler cette ville si voisine du pays où il dominait ; Farel intriguait du dehors, un curé de la ville contractait un scandaleux mariage ; enfin des prêtres et des religieux prêchaient tout haut l'hérésie. Le plus dangereux de ces prédicants était Jean Châtelain, qui en imposait au peuple par une affectation d'austérité, et prononçait sans cesse les mots d'Église primitive et de réforme. On n'osait même le contredire, par crainte de la populace qui faisait cortége à son apôtre ; mais la plus grande et la meilleure partie de la bourgeoisie n'en restait que plus attachée au catholicisme[1].

On était arrivé à la veille d'une fête solennelle, où tous les ha-

[1] Meurisse, *Naissance, progrès, décadence de l'hérésie à Metz*, 1642, p. 1-19. *Histoire de l'Église gallicane*, t. XVIII, p. 16.

bitants de Metz se rendaient en pèlerinage à un sanctuaire de la sainte Vierge, situé à une lieue de la ville. Leclerc, qui avait pu reprendre son métier et ne se contentait pas de dogmatiser de nouveau parmi les gens de sa profession, s'avisa d'aller briser avec dérision la statue de la Vierge portant l'Enfant Jésus entre ses bras. Au dire de Bèze, ce fut par inspiration de Dieu, et des protestants de nos jours prêtent à ce fanatique les sentiments de Polyeucte brisant les idoles impures du paganisme [1]. Le *martyr*, comme ces écrivains l'appellent, n'eut pas le courage de son crime. Il commit cette profanation à la faveur des ténèbres. Seulement il fut aperçu de quelques personnes, comme, à la pointe du jour, il rentrait dans les murs de Metz.

Si nous nous en rapportons aux actes de la secte sur les scandales qui suivirent, le lendemain toute la ville arrivait en procession, quand ceux qui marchaient à la tête, reculant avec horreur à la vue d'un tel sacrilége encore inouï, communiquèrent au reste du peuple une indignation que ne nous permet plus guère de concevoir l'indifférence de notre siècle. L'impudence que Leclerc retrouva devant ses juges, ainsi que les mœurs et les lois du temps, nous expliquent comment la peine du talion fut appliquée au malheureux. On lui coupa le poing et le nez, on le tenailla, on le couronna d'un fer chaud et enfin on le jeta au feu, comme coupable d'un triple crime que la société d'alors frappait de ses pénalités, le sacrilége, le blasphème, l'hérésie ouverte et obstinée [2].

Ce fut ensuite le tour de Châtelain. On s'était hasardé à le mander au tribunal du vicaire général Théodore de Saint-Chaumont. Ses réponses dévoilèrent ses desseins en même temps que son hypocrisie. Toutefois il en fut quitte pour des avertissements; et c'est parce qu'il continuait son rôle de prédicant sans rien ra-

[1] Merle d'Aubigné, t. III, p. 562, etc.

[2] *Ibid.*, p. 558-65; *Histoire de l'Église gallicane*, p. 14-15; *Icones*, etc.; Meurisse, p. 19-21.

battre de son audace, qu'il fut arrêté, transporté de prison en prison, dégradé et brûlé comme hérétique, sous l'habit de vigneron, dans la petite ville de Vic[1].

Metz fut aussitôt le théâtre de la plus furieuse sédition. On insulta les ecclésiastiques; on détruisit leur habitation, on arracha les portes, les fenêtres, les planchers. Une histoire dédiée aux Réformés de cette ville, en 1642, rapporte qu'on y montrait encore le lieu de cette destruction acharnée. La ville dut entretenir dès lors une garde de 2,000 hommes, et mettre à mort les chefs de ce mouvement séditieux avant de pouvoir l'apaiser[2].

M. Merle d'Aubigné, après avoir exposé avec une imagination dramatique les détails du martyrologe protestant, ajoute : « Le luthéranisme ne s'en répandit pas moins dans tout le pays messin, disent les auteurs de l'*Histoire de l'Église gallicane*, qui, du reste, approuvent fort cette rigueur. » Nous n'avons pas trouvé signe d'une telle approbation dans cette histoire; elle ne rapporte qu'en les déplorant d'aussi tristes événements. Terminons le tableau de ces scènes scandaleuses par cette réflexion de Meurisse, historien de la réforme à Metz : « Des exécutions si exemplaires rétablirent la paix et le règne de l'ancienne religion, tandis que Strasbourg perdit en même temps sa foi et sa tranquillité. »

Cette comparaison entre deux villes voisines, placées à peu près dans les mêmes conditions, n'est que trop confirmée par les désordres que Strasbourg vit éclater au sein de ses murs, et qui se répandirent autour d'elle, grâce à la complaisance coupable des bourgeois de cette cité pour les envahisseurs luthériens. Parmi les maux que lui attira l'hérésie, il faut compter les folies sanglantes de l'anabaptisme, qu'elle parvint à peu près

[1] M. H. Martin le fait monter sur le bûcher en même temps et au même lieu que Leclerc. Ce sont, d'après cet écrivain, « les deux premiers martyrs du protestantisme dans les pays de langue française. » Dans l'édition précédente, t. IX, p. 275, il avoue cependant que Leclerc fut condamné plutôt comme séditieux que comme hérétique. Cf. 4e édit., t. VIII, vers la page 150.

[2] Meurisse, p. 12-14.

à comprimer dans la prison de Melchior Hoffmann, mais qui bientôt, par ses disciples, alla troubler l'Alsace, les Pays-Bas, les provinces d'outre-Rhin, et causer les crimes et les désastres inouïs de Munster[1].

C'est encore l'Alsace qui, sous le souffle de ces pernicieuses doctrines, vit éclore un nouveau péril pour la société chrétienne. Les *rustauds* ou, suivant leur nom allemand, *bauern*, étaient en très-grande majorité luthériens et non anabaptistes, comme nos auteurs classiques eux-mêmes le répètent par affectation ou par ignorance. Cette horde hideuse grossissait de jour en jour en deçà comme au delà du Rhin, accumulant ruines sur ruines, et elle trouvait dans la Lorraine de redoutables intelligences. Metz était menacé, pour ainsi dire, à la fois d'en bas et d'en haut; d'en haut par un de ces princes allemands qui convoitaient la succession des souverainetés ecclésiastiques, le général Guillaume de Furstemberg; d'en bas par ce qu'on appellerait maintenant les bas-fonds de la société, par la démocratie communiste. « En ce temps, dit Martin du Bellay, se leva en Allemagne un populaire qui voulait maintenir tous les biens être communs. Sous lequel prétexte se mirent ensemble 14 ou 15,000 vilains[2] pour marcher en Lorraine et de là en France, estimant pouvoir tout subjuguer, parce qu'ils avaient opinion que la noblesse de France était morte à la bataille : lesquels paysans rassemblés, partout où ils passaient, pillaient maisons de gentilhomme, tuaient femmes et enfants avec une cruauté inusitée[3]. »

Le cri général des rustauds était un des textes de l'Évangile, livré à l'interprétation privée : « *Nemini quidquam debeatis*,

[1] M. le vicomte de Bussierre, *Histoire de l'établissement du protestantisme à Strasbourg*, ch. VIII et X; les *Anabaptistes*, fin de l'introd. — Catrou, S. J., *Histoire de l'anabaptisme*, t. I, p. 332, t. II, init.

[2] Ils étaient en plus grand nombre; le *Journal du bourgeois de Paris*, p. 244, se rapproche plus de la vérité. Quarante mille d'entre eux, suivant lui, marchaient sur la Lorraine.

[3] L. III, t. V, p. 200 de la collection de Michaud et Poujoulat, 1re série.

ne rendez rien à personne, » comme traduisaient ces paysans alsaciens [1]. Ils s'appuyaient principalement sur la Lorraine allemande. De là ils allaient faire irruption sur la partie française, la Champagne, la Brie, et trouvaient à Meaux comme une étape formidable, avant d'arriver au cœur du royaume. Malheur aux riches, aux puissants d'abord, d'après un écrivain qui n'est pas suspect, si les paysans se fussent entendus avec les ouvriers de Meaux [2]! Mais le prince le plus menacé était le bon duc Antoine de Lorraine, de la dynastie française de Vaudemont, fils de ce René qui devait son duché à l'appui de Louis XI. Sa cour, toute française, était une école de guerre pour nos chevaliers [3]. Son frère, Claude de Guise, le plus illustre peut-être des *géants* de Marignan, fit appel aux garnisons de Bourgogne et de Champagne, seules troupes dont pût se couvrir la France après le désastre de Pavie. Guise sut si bien choisir le moment, que sa petite troupe extermina plusieurs de ces bandes indisciplinées. On vit dix-huit mille de ces fanatiques, après s'être rendus à discrétion dans les murs de Saverne, massacrés pour la plupart en poussant le cri de *vive Luther!* Ils furent égorgés par des mercenaires du duc, qui n'écoutaient plus les ordres de leur chef [4].

François Ier, quand il sortit de sa prison, crut ne pouvoir trop récompenser le comte de Guise. Il érigea Guise en duché-pairie, privilége réservé jusqu'alors aux princes du sang. Mais Louise de Savoie, qui avait dû reprendre la régence pendant la captivité de son fils, fut loin de se montrer aussi reconnaissante pour son défenseur. Elle l'accusa, au contraire, d'avoir dégarni les frontières en ces conjonctures critiques. Elle sentait

[1] Meurisse, p. 21-37. Voir aussi les *Chroniques* recueillies par Freher, t. III, p. 233-85; édit. de Struve, etc.

[2] Michelet, *Réforme*, p. 249.

[3] Voir les *Commentaires de Montluc.*

[4] Consulter en particulier Laguille, S. J., *Histoire d'Alsace*, l. II, p. 10-17. *Haarer* ou *Crinitus*, dans Freher, t. III, p. 251, *Historia rusticorum tumultuum.* — M. de Bussierre, *Histoire de la guerre des paysans*, t. I et II. — La *Vie de Luther*, par Audin, t. II, p. 175, etc.

cependant le danger du voisinage de la révolution allemande. Aussi elle offrait alors à Charles-Quint les secours de la France contre l'anarchie religieuse et politique qui désolait l'empire. « Il voit, mandent ses envoyés, les Allemagnes toutes élevées et en armes pour la secte luthérienne et de ceux qui veulent vivre en liberté et licence de mal faire; et les princes chrétiens unis, serait facile à résister, etc. » (Lettre de MM. d'Embrun et de Selve à la Régente.) Mais, soit que la reine mère eût peur du mérite de Guise, soit qu'elle restât sous l'impression des craintes qui ne s'étaient pas réalisées, elle nous fait déjà connaître ses inquiétudes pour son pouvoir et pour l'État, et cette lumière va éclaircir l'histoire des mesures rigoureuses qui furent prises contre les luthériens et leurs fauteurs, vrais ou présumés.

III. Alarmes causées par la défaite de Pavie. — Lettre de Clément VII au Parlement. — Institution d'un tribunal extraordinaire. — Briçonnet accusé devant le Parlement. — Supplice de Povent. — Caroli.

Après la bataille de Pavie, François Ier avait écrit à sa mère, sinon ce mot célèbre : « Madame, tout est perdu, fors l'honneur, » du moins ces paroles authentiques, qui reviennent à peu près au même : « De toutes choses ne m'est demouré que l'honneur et la vie[1]. » Charles-Quint, victorieux et allié de l'Angleterre, tournait à peu près toutes les forces de l'Europe contre la France privée de son roi. Une femme la gouvernait, et après les deux régences si agitées dont on avait eu l'exemple sous deux femmes dignes cependant de commander dans ce pays de droit salique, Blanche de Castille et Anne de Beaujeu, celle de Louise de Savoie commençait dans des conjonctures aussi difficiles au dedans, plus critiques encore au dehors. Il faut lire dans le détail de la volumineuse histoire de Paris, par Félibien, quelle vive émotion s'y manifesta dès la première nouvelle de la défaite. Il fut convenu que la garde y serait faite tour à tour par les prési-

[1] Sismondi, t. XVI, p. 242.

dents et conseillers du parlement, par les officiers de la chambre des comptes et les généraux de la justice; que l'on tendrait les chaînes de la rivière, tant au-dessus qu'au-dessous de la ville, etc. Pendant ce temps, les gens de guerre désolaient les campagnes des provinces environnantes aux cris de *vive Bourbon!* Les paysans s'attroupaient et parvenaient à en tuer un certain nombre. C'étaient encore les bandes italiennes, plus exécrables que les aventuriers français; c'étaient, à Paris, le guet battu et le prévôt des marchands repoussé par les *mauvais garçons*, qui la nuit donnaient l'alarme, en criant *vive Bourgogne! à sac! à sac!* par allusion aux prétentions de Charles-Quint sur cette province. C'étaient, dans les classes plus élevées, des billets séditieux contre *Madame ambition* et son chancelier, Antoine du Prat, causes prétendues de cette grande désolation. C'étaient les démêlés les plus violents entre le parlement lui-même et la régente, dont le ministre était cité devant la cour[1]. Ces traits suffisent pour expliquer comment le gouvernement de la reine mère et la première compagnie de justice poursuivirent plus vivement les hommes suspects d'innovations religieuses qui augmentaient encore cette effervescence et ce malaise.

Dès le mois qui suivit la bataille de Pavie, le 20 mars 1525, le parlement s'entendit avec les évêques des pays de son ressort pour établir une commission qui devait procéder contre les luthériens et autres hérétiques. « Le parlement, dit l'ancien conseiller d'État Lezeau, transporté d'un saint zèle contre ces nouveautés, ordonna que l'évêque de Paris et autres évêques seraient tenus de bailler vicariat à MM. Philippe Pot, président aux enquêtes, et Antoine Verjus, conseiller, et à MM. Guillaume Duchesne et Nicolas Leclerc, docteurs en théologie, pour faire le procès de ceux qui se trouveraient entachés d'hérésie[2]. « L'un des deux doc-

[1] Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, t. II, p. 952 et suiv. — *Journal du bourgeois de Paris*, p. 249. — Sismondi, t. XVI, p. 247. — *Histoire de l'Église gallicane*, t. XVIII, p. 10.

[2] M. de Lezeau, *De la Religion catholique en France*, manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, n° 1104.

teurs était un partisan du syndic Duchesne, qu'Érasme et les protestants se sont attachés à décrier[1]. Ce tribunal devait jouir de l'autorité que le parlement et les évêques seraient convenus de lui donner. Il conduirait le procès suivant les formes ordinaires jusqu'au jugement final, et de ce dernier jugement ne serait interjeté qu'un appel.

La régente, au premier moment du danger, s'était empressée de réclamer avec instance les conseils du parlement ; cette compagnie répondit par une longue remontrance (10 avril 1525). Elle déclarait qu'il fallait attribuer avant tout le désastre de Pavie à l'indulgence coupable dont on avait usé envers les luthériens. Elle réclamait aussi, mais moins vivement, contre l'abolition de la pragmatique[2]. Bien qu'elle eût singulièrement à cœur ce dernier point, qui touchait à ses intérêts et à ses passions, elle comprenait bien qu'il n'était pas à propos de faire sonner bien haut cette prétention, au moment où l'on désirait opposer l'alliance du Pape à la prépondérance de Charles-Quint en Italie.

De son côté, Louise de Savoie put invoquer la nécessité des temps pour renvoyer à l'époque de la délivrance du roi le soin de satisfaire à cette demande et à la plupart des autres ; mais elle ne mit que plus de zèle à contenter le parlement sur la répression des hérétiques, et elle s'employa auprès du Pape pour obtenir l'approbation de la commission établie.

Clément VII répondit le 20 mai 1525 au parlement de Paris. Il le louait principalement d'avoir choisi avec sagesse et prévoyance des juges chargés de punir ceux qui s'efforçaient de détruire l'ancienne religion. Il confirmait ce choix par son autorité, et il exhortait la cour judiciaire à réprimer cette fureur qui ne s'attaquait pas seulement à la religion, mais qui voulait encore anéantir *l'autorité des princes, la noblesse, les lois, dans une con-*

[1] *De quibus scripserat* (*Erasmus*) *Lutetiæ Betam sapere et Quercum Concionari*. (Bèze, *Icones*.)

[2] *Geschichte des Protestantismus in Frankreich*, t. p. 104. — Sismondi, t. XVI, p. 252-53.

fusion universelle des rangs et des pouvoirs. Quant à lui, il n'épargnerait ni son temps ni sa peine pour remédier au mal. Pour eux, dont la vertu et la prudence étaient partout en renom, ils devaient se livrer tout entiers au soin de défendre non-seulement la vérité et la pureté de la foi, mais la *sûreté du royaume et la dignité de leur ordre même contre les dangers et les malheurs domestiques que semblait semer partout cette pernicieuse hérésie.* Ce n'était pas qu'ils eussent besoin de ses exhortations, eux qui avaient déjà donné à ce sujet des preuves de leur prudence. Cependant, eu égard à sa charge et à la sollicitude dont il les entourait, il voulait encore ajouter que les mesures qu'ils avaient prises jusqu'à ce jour lui causaient une vive joie, et qu'il les exhortait, en vue de l'avenir, à une vigilance si courageuse et si méritoire pour la gloire de Dieu et la conservation de tous les intérêts du royaume[1].

C'est donc à tort qu'on a présenté la confirmation accordée par le Pape comme un moyen terme où il se réservait des prétentions absolues sur le jugement des crimes de religion[2]. Il confiait au contraire aux commissaires des pouvoirs très-étendus. Il les investissait de la puissance des inquisiteurs délégués d'ordinaire par le saint-siége, à la condition de s'adjoindre, « *comme ils le jugeraient bon*, les ordinaires et l'inquisiteur du royaume[3]. »

Le conseiller d'État Lezeau s'attache à montrer qu'il n'y avait pas dans cette institution d'innovation arbitraire qui livrât les luthériens à la puissance du glaive, comme l'ont prétendu les Réformés. « Et afin, dit-il, qu'il parût que MM. les commissaires travaillaient plutôt du côté de l'Église que du parlement, il plut à Sa Sainteté d'envoyer son bref, qui approuvait les commissaires nommés. Ensuite de ce, tous ceux qui étaient déclarés luthériens par l'évêque ou juges d'Église à ce députés, étaient livrés

[1] Sponde, t. II, p. 377, col. 2, année 1525, n° 24.
[2] M. H. Martin, *Histoire de France*, t. VIII, p. 152.
[3] *Adhibitis, sicut vobis videbitur, locorum ordinariis et inquisitore hæreticæ pravitatis in regno isto existente.*

au bras séculier, c'est à savoir audit parlement, lequel les déclarait avoir encouru les peines indictes de droit. Pareilles procédures se remarquaient aux anciens parlements de ce royaume, fondées plutôt sur les lois et décrets du droit canon, et sur l'usage et autres coutumes pratiquées en l'Église que sur les édits et ordonnances des rois François Ier et Henri II. » Nous verrons, ajoute Lezeau, que cette marche de la justice changea, parce que le gouvernement voulut accélérer des recherches qui ne marchaient pas assez vite entre les mains des ecclésiastiques[1].

La réunion suspecte des prédicateurs de Meaux attira la première l'attention de la justice maintenant armée contre l'hérésie. Un arrêt du parlement obligea, dès le 29 mars 1525, Briçonnet, évêque de Meaux, à donner des lettres de vicariat aux quatre commissaires, pour juger deux de ses prêtres hérétiques, Povent et Saulnier[2]. Une querelle survenue entre l'évêque et les cordeliers de la ville donna occasion de procéder contre le prélat lui-même. Briçonnet avait défendu à ces religieux de représenter dans leur église saint François stigmatisé, et un arrêt du parlement, rendu à sa réquisition, leur avait fait la même interdiction sous des peines très-grièves. D'autre part, les cordeliers se passaient à peu près de la permission du prélat pour prêcher dans son diocèse. Ils mettaient sans doute en avant la nécessité de combattre les novateurs, bien que l'évêque commençât vers la même époque à prêcher lui-même contre l'hérésie dans son église cathédrale. Briçonnet, avec l'appui des juges civils, leur interdit la prédication ; mais ils en appelèrent à leur tour au parlement, qui restreignit la défense de monter en chaire aux matinées et aux après-midi que l'évêque choisirait pour prêcher ou faire prêcher en sa présence[3].

La querelle s'envenimait. Le curé de Saint-Martin à Meaux,

[1] Manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, n° 1104, ch. II.
[2] Du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, t. I, p. 330, et *Pièces justificatives*, t. II, p. 277, n° 561.
[3] Du Plessis, t. I, p. 331; t. II, p. 278, n° 562.

Martial Mazurier, un des docteurs de Paris qu'avait appelés Briçonnet, fut enfermé à la conciergerie et subit plusieurs interrogatoires devant l'official de Paris. Parmi les chefs d'accusation, on remarquera des nouveautés qui empruntaient toute leur gravité aux circonstances, et qui nous paraîtraient aujourd'hui à peu près indifférentes : comme de réciter l'Oraison dominicale avant la Salutation angélique, entre l'exorde et le corps du sermon[1]. On lui reprochait encore des actes de violence, par exemple, d'avoir renversé une statue de saint François portant les stigmates, placée à la porte du couvent des cordeliers. Ordinairement ces voies de fait accompagnaient alors la témérité dans la doctrine.

Mazurier, pour éviter une condamnation sévère, consentit à ce que le gardien des cordeliers prêchât dans l'église de Saint-Martin une doctrine toute contraire à celle qu'on lui attribuait. Mais, à ce qu'il paraît, le religieux parla avec si peu de ménagements, que l'évêque monta en chaire à son tour pour traiter les moines de pharisiens et de faux prophètes. Ceux-ci appelèrent comme d'abus de son officialité au Parlement, et l'évêque lui-même, passant au rôle d'accusé au sujet des traductions de l'Écriture en langue vulgaire, qu'il avait favorisées, fut ajourné à comparaître devant les deux commissaires du parlement.

En tout autre temps, il aurait eu le droit de réclamer le jugement d'un concile provincial, au moins pour les questions de doctrine. Il ne put même obtenir le privilége de comparaître en pleine audience devant toutes les chambres assemblées.

La Sorbonne ne l'avait pas pris d'un ton moins haut, quand elle avait autorisé le gardien des cordeliers à établir sur chacune des propositions de Mazurier la doctrine conforme à la décision de ses docteurs. Elle disait au parlement par la bouche de son avocat

[1] Propos. 19e. — C'était une réaction contre le patronage de la sainte Vierge. La 20e proposition est curieuse : « Où Luther a bien dit, *homme n'a mieux dit*, et où il a mal dit, *homme n'a pas plus mal dit.* » Plusieurs des premières propositions revenaient à celle-ci : « C'est simonie de prendre six blancs pour une messe. »

Bochart : « Contre la Faculté, ni l'évêque de Meaux, ni aucun autre particulier, ne peut lever la tête et ouvrir la bouche, jusqu'à ce qu'il soit déterminé par l'Église. Et n'est la Faculté sujette pour aller disputer et alléguer ses raisons devant ledit évêque, qui ne doit pas s'inscrire en faux contre la sagesse de cette sainte compagnie, laquelle il doit estimer être aidée de Dieu. »

Briçonnet dut subir l'interrogatoire secret de la commission. On ne sut ce qui s'y passa. Mais, en novembre 1525, le parlement le taxa à deux cents livres, qui furent employées au procès des hérétiques de son diocèse détenus dans les prisons de Paris. Cette compagnie avait jugé que la multiplication des hérésies provenait de la négligence de quelques évêques, et les avait obligés à consigner ainsi au greffe une somme proportionnelle aux poursuites à diriger contre leurs diocésains suspects.

Par arrêt du 19 décembre, Briçonnet dut comparaître de nouveau devant les commissaires sous la prévention d'avoir publié les *Épîtres et Évangiles à l'usage du diocèse de Meaux*, où la Faculté de théologie avait noté, le 6 novembre, quarante-huit propositions. Plusieurs articles paraissaient opposés à la doctrine de l'invocation des saints, des mérites, de la satisfaction et des vertus de foi, d'espérance et de charité. Au jugement des commissaires, le livre devait être brûlé, et celui qui en était l'auteur, ou qui l'avait autorisé, devait l'anathématiser publiquement lui-même.

Ces détails montrent combien il est faux que Briçonnet, accompagné de Le Fèvre, eût, pendant les trois mois de l'automne 1524, parcouru son diocèse en brûlant toutes les images, excepté le crucifix. On ne conçoit pas même le simple doute de M. Merle d'Aubigné sur le témoignage du réformateur Sebville à ce sujet. S'il eût été fondé, comment les cordeliers n'eussent-ils pas produit ce chef d'accusation?

Le parlement ne paraît pas avoir poussé les choses plus loin contre l'infortuné prélat, qui dès lors redoubla de vigilance et travailla à détruire les abus dans son diocèse. Après cette citation humiliante, il disparaît du théâtre de l'histoire, en faisant

dans l'obscurité, mais d'une manière plus solide, le bien dont la passion l'avait égaré. L'histoire protestante le poursuit dans son humiliation. Après l'avoir exalté jusqu'aux nues parce qu'il a préparé l'introduction du luthéranisme en France, elle flétrit, à l'exemple de Bèze, *sa honteuse palinodie* en présence du parlement[1]. A sa suite, M. H. Martin, après avoir loué ce prélat d'avoir été « évêque avant tout[2] », quand son zèle manquait de prudence et d'expérience, fait observer que « ce n'était ni un grand esprit ni un grand caractère, » alors que Briçonnet cherche noblement à réparer ses erreurs. M. H. Martin exprime son regret sur cette « chute tant déplorée par les écrivains protestants[3] ! » Mais il tombe lui-même, comme ces écrivains, dans une double erreur. Outre que revenir à la foi catholique n'est pas une chute, Briçonnet ne l'avait jamais abandonnée. C'est ce que le propre témoignage de l'évêque suffit à établir. Bien loin d'avoir apostasié, il avait combattu la prétendue Réforme avec le même zèle qu'il déployait pour les réformes véritables dont elle prenait le prétexte en le trompant lui-même. Toutes les pages de l'excellente histoire du diocèse qu'il administra attestent son orthodoxie[4].

Parmi les chagrins qui attristèrent le reste de la vie du prélat, un des plus vifs dut être de voir le premier supplice infligé en France pour cause d'hérésie atteindre un ecclésiastique de son diocèse.

Jacques Pauvent, ou Povent, appelé *Pavanas* dans le latin de Bèze[5], était originaire de Boulogne. Il était luthérien et de plus accusé d'un scandale qui empruntait surtout sa gravité aux conjonctures et aux inquiétudes du moment. Il avait lacéré pu-

[1] *Icones*, édit. 1580. *Tum ipsemet novo prorsus exemplo veritatem annuntiavit, tum per adscitos ex Jacobi Fabri schola doctos, nisi crucis statim oblatæ terrore perculsus, partim a nonnullis, quibus nimium tribuebat, dementatur turpi palinodia*, etc.

[2] T. VIII, p. 148.

[3] P. 153.

[4] V. les pièces aux endroits correspondants du deuxième volume de Du Plessis.

[5] *Icones*. Quelques auteurs l'appellent Pavanne

bliquement un tableau où étaient inscrits les commandements de l'Église[1]. Cédant aux exhortations de Mazurier, Povent avait abjuré l'hérésie, et, la veille de Noël, il avait fait solennellement amende honorable au parvis de Notre-Dame. Mais bientôt il eut le triste courage de renier sa foi par une seconde apostasie. Les docteurs de Paris n'eurent plus qu'à constater son opiniâtreté dans l'erreur. Par suite de leur jugement, rendu au spirituel, les juges séculiers s'emparèrent de l'affaire au temporel, et l'hérétique fut brûlé en place de Grève. Bèze lui a décerné le titre de *proto-martyr* du protestantisme en France[2].

Matthieu Saulnier, l'autre ecclésiastique de Meaux, accusé en même temps d'hérésie pour avoir entrepris de défendre Povent son maître, et avoir avancé des erreurs presque aussi répréhensibles, ne partagea point son sort. Mais on brûla vers le même temps un ermite de Livry, près de la forêt de Bondi. Son hérésie consistait à enseigner « que la sainte Vierge avait conçu suivant les lois ordinaires, » ou, pour parler plus franc, à nier la divinité de Jésus-Christ, en même temps que la perpétuelle virginité de sa sainte Mère. Nous n'avons du reste sur lui que des détails peu authentiques, comme ces paroles que des auteurs protestants prêtent aux ecclésiastiques qui l'accompagnaient au supplice : « C'est un damné qu'on mène au feu d'enfer. » Ils désignent d'ailleurs pour lieu de l'exécution le parvis de Notre-Dame, contrairement à tout ce que nous savons des usages du temps[3].

Nous devons rapprocher du tableau attristant de ces premières rigueurs un exemple de la liberté qu'on laissait aux novateurs, tant qu'ils évitaient de franchir les limites extrêmes de l'orthodoxie ou de s'emporter à des violences.

Le docteur Pierre Caroli, ancien confrère de Mazurier dans

[1] D'Argentré, t. II, p. 31.

[2] *Icones*.

[3] Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées*, l. I, et M. Merle d'Aubigné, l. III, p. 655.

l'office de prédicateur à Meaux, et qui paraît avoir été aumônier de Marguerite, d'après une lettre de cette princesse[1], était un de ces esprits originaux et hardis, propres à montrer jusqu'où on pouvait abuser de la patience de l'autorité. Accusé par Béda devant la Sorbonne d'avoir innové dans ses prédications, il en appela du syndic à l'officialité, et quand le parlement l'eut renvoyé au jugement de la Faculté, il lassa par sa verbosité les conseillers de la cour nommés pour assister à son procès; il les força à demander leur remplacement, et récusa les théologiens qu'il avait pour juges. Il n'en prêchait pas moins dans l'intervalle et donnait lieu sans cesse à de nouveaux griefs. Aux défenses renouvelées de continuer ses prédications, il répondait que ces interdictions blessaient la charité, qui ordonne de distribuer l'aumône spirituelle.

L'officialité coupa court à ces procédures en lançant une sentence d'excommunication contre le docteur, s'il remontait en chaire. L'obstiné prédicant obtint au conseil du roi des lettres d'évocation et poursuivit à son tour la Faculté. Enfin la prédication et les leçons sur l'Écriture qu'il avait commencées au collége de Cambrai lui furent interdites en février 1525. Il fut contraint de se borner à demander la permission de finir l'explication du psaume XXIe; et comme on ne l'autorisait qu'à faire une leçon d'adieu, il ne profita point de cette grâce et fit afficher en plusieurs endroits cette annonce : Pierre Caroli voulant obéir aux ordres de la très-sacrée Faculté, met fins à ses leçons; quand il plaira à Dieu, ils les reprendra au verset où il s'est interrompu: *Ils ont percé mes mains et mes pieds*[2].

[1] Recueil de M. Génin, p. 411.

[2] *Scholæ valvis et nonnullis publicis locis affigi fecit chartulas, quæ ad verbum continebant: Petrus Carolus volens parere monitis sacratissimæ Facultatis, cessat legere, denuo lecturus, quando Deus voluerit, et inchoaturus ubi desiit: Foderunt*, etc. (D'Argentré, t. II, p. 21-25. — *Histoire de l'Église gallicane*, t. XVIII, p. 24-30.)

IV. François Ier prisonnier à Madrid. — Ses démarches auprès du Parlement en faveur des novateurs. — Dégradation prétendue de Le Fèvre. — Sa mort.

Que faisait cependant François Ier, du fond de sa prison de Madrid? Au milieu de ses chagrins politiques et des ennuis de sa captivité, on le voit, toujours dominé par son attrait pour les gens de lettres, s'intéresser en leur faveur. C'est un contraste étonnant dans ce prince, que sa foi ardente et sincère unie à un si vif penchant pour les hommes de science et de littérature, même lorsqu'ils sont suspects d'erreur et entachés d'hérésie. Rien ne prouve mieux ce que nous avancions en commençant cet article, que les excès des novateurs ont pu seuls le forcer à sévir et à s'armer contre des hommes qu'il avait si chaudement aimés.

Pendant sa détention au château de Pizzighitone, le roi, paraît-il, avait écrit cette apostrophe pleine de mélancoliques regrets aux beaux fleuves de France, à la Loire surtout, dont il embellissait les bords en les parsemant des premiers châteaux construits dans le goût de la renaissance :

« Nimphes qui le pays gracieux habitez
Où court le mien beau Loire arrosant la contrée....
Rhône, Seine, Garonne, aussi Marne et Charente,
Où est votre Seigneur que tant fort vous aimez[1]....

Cette mélancolie devint plus sombre encore, quand, de prisons en prisons, il fut transféré enfin dans une tour des fortifications de Madrid. Là, une seule fenêtre à double grille lui laissait apercevoir la hauteur de cent pieds qui le séparait de la terre. Au bas de cette horrible cage, il ne voyait que les bords desséchés du Mançanarez, qui lui envoyaient pendant l'été de 1525 la poussière étouffante d'une campagne embrasée[2]. Il tomba gravement ma-

[1] Églogue du pasteur Admetus, *Captivité*, p. 227.

[2] Voir en particulier le fragment des *Mémoires de Saint-Simon*, cités par M. Champollion, p. 231-32 : « Je considérais cette horrible cage de tous mes yeux, » etc...

lade ; nul doute que l'abattement moral ne contribuât beaucoup à son danger. L'Europe savante avec Érasme, la chevalerie du temps, celle d'Espagne la première, s'intéressaient vivement au sort du *roi soldat*[1]. Mais il n'en ressentait que plus la froide cruauté de l'Empereur, qui s'appliquait à tirer de son captif les sacrifices les plus coûteux à la France. C'est en ces tristes conjonctures que Marguerite se mit en devoir de le visiter. « Ayant trouvé le roi en si extrême maladie, elle servit plus à sa convalescence que n'auraient fait tous les médecins[2]. » Nous rapporterons l'entrevue touchante et religieuse du frère et de la sœur, d'après le récit pathétique qu'en adressa au parlement le président de Selve[3].

« Je l'ai vu, par le jugement de deux de ses médecins et avec ceux de l'Empereur, sans espérance ; et avec ce, tous les signes de la mort étoient : car demeura aucun temps sans parler, voir ne ouïr, ne connoître personne. Il y a aujourd'hui huit jours que madame la duchesse fit mettre en état tous les gentils hommes de la maison du roi et les siens, ensemble les dames pour prier Dieu, et tous reçurent notre Créateur, et après fut dite la messe en la chambre du roi ; et à l'heure de l'élévation du Saint-Sacrement, Mgr l'archevêque d'Embrun exhorta le roi à regarder le Saint-Sacrement, et alors ledit seigneur, qui avoit été sans voir et sans ouïr, regarda le Saint-Sacrement, éleva les mains, et, après la messe, madame la duchesse lui fit présenter le Saint-Sacrement pour l'adorer. Et incontinent, le roi dit : « C'est mon « Dieu qui me guérira l'âme et le corps, je vous prie que je le re« çoive. » Et à ce qu'on lui dit qu'il ne le pouvoit avaler, il répondit que si feroit. Et lors, madame la duchesse fit départir une partie de la sainte hostie, laquelle il reçut avec la plus grande componction et dévotion, qu'il n'y avoit cœur qui ne fondît en larmes. Ma dite dame la duchesse reçut le surplus dudit Saint-Sacrement. Et de cette heure-là il est toujours allé en amendant... Tellement

[1] Expression des *Commentaires de Montluc* sur ce prince.
[2] *Martin du Bellay*, collection de Michaud et Poujoulat, 1re série, p. 202.
[3] *Captivité*, p. 331-33. D'après les registres du Conseil. Lettre du 1er oct.

qu'il est hors de tout danger, qui est œuvre de Dieu miraculeuse, ainsi que les François et Espagnols qui étoient à l'entour de lui ont chacun jugé. Et certains jours auparavant qu'il perdit la connoissance, il avait autrefois reçu le Saint-Sacrement et s'étoit jeté à genoux hors de son lit, tout en chemise, en demandant pardon à Dieu et prononçant le psaume : *ego dixi in dimidio dierum meorum*, et prononça fort dévotement : *Domine, vim patior, responde pro me*... Messieurs, je vous ai volontiers écrit ces choses-ci afin que vous connoissiez comment Dieu par sa bonté a le royaume de France, tant en chefs que en membres, en singulière recommandation. »

Un des premiers usages que fit le roi du recouvrement de sa santé fut d'écrire au parlement en faveur des docteurs de Meaux. La cour reçut alors cette notification expressive : « Nos amés et féaux, nous avons entendu que devant vous s'est fait certaine procédure à l'encontre de maître Jacques Fabri, Pierre Caroli et Gérard Ruffi, personnages de grand savoir et doctrine, à la persuasion et instigation des théologiens de notre université de Paris, quoique ce soit d'aucun d'eux qu'on dit être grandement leurs malveillants, signament du dit Fabri, lequel, comme vous pouvez être recors, fut naguère, nous étant à Saint-Germain-en-Laye, par aucun d'eux calomnié et à grand tort mis en pareille peine. Sur quoi furent par nous commis plusieurs grands et notables prélats et docteurs de notre royaume, pour, appelés avec eux tel nombre de docteurs en la faculté de théologie que bon leur semblerait, voir, visiter et entendre les œuvres, propositions et choses dont les dits théologiens les chargeoient ; lesquels par nous députés, après diligente inquisition, nous firent du dit Fabri tel et si entier rapport, que tant au moyen d'icelui que de la grande et bonne renommée en fait de science et de sainte vie, que depuis nous avons su icelui Fabri avoir en ce pays d'Italie et d'Espagne, l'avons eu en telle opinion et estime, que nous ne voudrions point en rien souffrir qu'il fût calomnié, molesté en notre royaume. Et pourtant plus que jamais avons douté (songé)

y faire régner justice et y favorablement traiter les gens de lettres qui le méritent; nous vous en avons bien voulu écrire et prier, et néanmoins commander que si depuis notre partement de France vous avez été informés de choses qui touchent les dessus dits, qui vous aient dû mouvoir de décerner contre eux ajournement personnel, qu'incontinent vous en avertissiez notre très-chère dame et mère, régente en France, pour nous en avertir et faire jouxte ce que nous lui en avons mandé... Donné à Madrid le douzième jour de novembre 1525[1]. »

Le roi ne pouvait prendre les inculpés sous une protection plus spéciale, et la régente écrivit encore au parlement en confirmation de ces ordres. Mais cette compagnie tint bon; et nous trouvons, à la suite de l'enregistrement des deux lettres de la cour, les paroles suivantes, où elle fait ressortir comme d'habitude la raison plutôt politique que religieuse de sa sévérité : « La cour a ordonné qu'elle écrira à madite dame, pour lui faire des remontrances des inconvénients qui peuvent advenir à l'occasion des hérésies qui pullulent dans le royaume; et, au surplus, a permis aux juges délégués par le Pape et aux commissaires commis par ladite cour pour faire le procès desdits Fabri, Caroli et Ruffi, et autres suspects d'hérésie, de procéder à faire et parfaire leur procès selon les arrêts ci-devant donnés et le bref envoyé par le Pape et ce que ladite dame a envoyé et écrit à ladite cour. »

« Ce fut apparemment en ce temps-là, dit Bayle, que la Sorbonne dégrada Le Fèvre de son doctorat; mais il ne sortit pas de France, comme Heidan le débite. J'avoue qu'il fit un voyage à Strasbourg, mais ce fut par l'ordre de la reine de Navarre, afin de conférer avec Bucer touchant la réformation de l'Église. » Ces assertions, qui tendraient à faire deux hérétiques de la princesse et du vicaire général de Meaux, sont complétement erronées.

Le Fèvre ne fut jamais docteur; jamais il n'enseigna la théo-

[1] Extrait des registres du parlement (d'après les pièces justificatives de Du Plessis). — *Histoire de l'Église de Meaux*, t. II, p. 283.

logie, quoi qu'en aient dit un grand nombre d'écrivains [1]. C'est ce qu'ont établi, dans les *Remarques critiques* qu'ils ont successivement publiées sur Bayle, l'abbé Leclerc et surtout l'abbé Joly [2]. Il est donc faux qu'il ait été dégradé. Mais en présence du grand nombre des écrivains qui, de nos jours encore, reproduisent cette erreur [3], ajoutons qu'aucun de ceux qui avaient le plus de motifs de proclamer sa dégradation n'y a fait l'allusion la plus légère, ni les docteurs de la Sorbonne dans tous les actes qu'ils dirigèrent contre lui, ni François Ier intervenant en sa faveur, ni Érasme dans les plaintes où il se complaît lorsqu'il plaide la cause de cet humaniste, qui était un peu la sienne. Le roi eût-il pris au vif un simple examen des livres de Le Fèvre, ou un écrit de Béda contre lui [4], pour se taire sur une peine aussi infamante? N'eût-il pas au moins exigé une réhabilitation, avant de l'élever à une charge d'intime confiance, comme nous le verrons tout à l'heure? Enfin c'est Sponde qui mentionne le premier, plus d'un siècle après, cette anecdote inconnue à Bèze, et il ne l'appuie sur aucune autorité [5].

Il est vrai, quoi qu'en dise Bayle, que, pour échapper aux poursuites du parlement, Le Fèvre dut s'enfuir à Strasbourg, avec Roussel, en 1525. Ce n'est pas seulement Heidan qui rapporte sa sortie de France à cette occasion. Érasme écrit, en mars 1526, que « Le Fèvre est à Strasbourg comme fugitif et sous un nom supposé [6]; » et dans une autre lettre de mai 1527, il marque que le réfugié « a été rappelé en France avec honneur, que toute sa crainte s'est dissipée et qu'il est fort chéri du roi [7]. » Le roi

[1] Voir la liste partielle dans la réfutation de l'abbé Joly. p. 546.

[2] *Amsterdam* (Trévoux), 1734, et *Paris-Dijon*, 1752. Leclerc a consulté une liste de tous les licenciés, où se trouvent mentionnés Caroli et même les apostats. Le nom de Le Fèvre n'y est pas.

[3] Merle d'Aubigné, les protestants qui le suivent, M. H. Martin, etc.

[4] En 1523 et 1527.

[5] Il n'a sur une telle affaire que ces mots : *Resectus fuit a corpore Sorbonæ*. Cf. d'Argentré, p. XI du t. II, *ad an.* 1523, n. 15, p. 44.

[6] Ep. 26, l. XVIII, p. 586 de l'édit de Bâle, 1540.

[7] Ep. 13, l. XIX, p. 609.

ajoute-t-il, répugnant à employer la force en sa faveur, a laissé son cours au procès jusqu'à son propre retour à Paris. — Ces témoignages sont clairs.

Si l'on en croit Bayle, l'érudit Hollandais s'est trompé pour n'avoir pas su une particularité tirée de ce passage de la vie de Capiton : « Telle était la renommée de Capiton et de Bucer, que Jacques Le Fèvre et Gérard Roussel, partis secrètement de France, allèrent les écouter et disserter avec eux sur les principaux points de doctrine. Ils étaient envoyés par Marguerite, reine de Navarre[1]. » Bayle, toutefois, ne parle que de conférence avec Bucer, et non pas avec Capiton, s'apercevant que le biographe qu'il suit semble se contredire en parlant d'une entrevue avec Capiton, qui déjà n'était plus à Strasbourg[2]. De plus, ce biographe met ces conférences en 1525, et Bayle aurait dû remarquer ce grossier anachronisme. Mais lui-même ne tombe-t-il pas dans une faute semblable?

Il savait, ne fût-ce que par la lecture d'Érasme, que le voyage de Le Fèvre, qui dura au plus six mois, s'était terminé dans la première moitié de 1526. Il lui attribue cependant une mission de la *reine de Navarre*. Or Marguerite n'épousa le roi de Navarre qu'en 1527. Et ce n'est pas là seulement l'attribution anticipée d'un titre, car il suppose Le Fèvre déjà établi à Nérac auprès de la princesse, qui lui eût donné là sa prétendue mission religieuse. Telle est l'autorité de Bayle, considérée pourtant comme fondamentale sur les questions qui se rattachent à l'histoire de ces personnages.

Avant de nous arrêter, quelques mots sur Le Fèvre achèveront de le distinguer des hérétiques. Dans la dédicace de son commentaire sur les Épîtres canoniques, adressée au chancelier Du Prat (1525), après l'avoir remercié de la protection qu'il lui avait accordée dans son affaire de 1523, il l'assurait qu'il avait pris garde de rien écrire qui pût offenser la foi ou même la

[1] Melchior Adam, cité art. *Fèvre,* note c.

[2] Voir *Remarques critiques,* 1734, p. 996, et 1752, p. 350.

piété de personne; et en effet, depuis cette époque jusqu'à sa mort, on ne lui intenta aucun procès [1]. A la vérité, François Ier imposa silence à Béda par une lettre du 10 juillet 1527, et déjà il avait nommé Le Fèvre précepteur de son troisième fils, Charles, duc d'Orléans. Un des continuateurs de la chronique de Bergame s'exprime en ces termes sur cet emploi honorable et sur la manière dont Le Fèvre s'en acquitta : « Il était arrivé à une extrême vieillesse quand le roi lui confia l'éducation de son troisième fils enfant. Le vieux Le Fèvre remplit cet office avec tant de soin, qu'il gagna entièrement le cœur du monarque, et, s'il n'eût pas méprisé les honneurs et les dignités, il aurait acquis un puissant crédit à la cour [2]. »

En 1531, Marguerite obtint du roi la permission d'emmener cet ancien ami à Nérac, où il termina ses jours en 1536. Thomas Hubert, conseiller de l'électeur palatin Frédéric II, raconte que son maître, revenant d'Espagne en 1538, apprit de la reine de Navarre les regrets qu'avait exprimés Le Fèvre à sa mort, pour avoir connu et enseigné la vérité sans la sceller de son sang. Bayle, qui cite ce récit, ne cache point combien il lui paraît suspect, à raison surtout de la publicité que l'auteur prête à cette scène, et du silence complet que gardent à cet égard tous les protestants contemporains, entre autres Bèze [3]. Calvin, dans son traité *adversus Nicodemitas*, ou contre les disciples craintifs, n'eût-il pas tiré un beau parti de pareils remords? La relation d'Hubert ne fut publiée qne soixante-dix ans après la mort de Le Fèvre, et présente des invraisemblances; de plus elle est contredite dans presque tous les détails par le récit de Macrin, ami de Le Fèvre, catholique sincère, qui acheva la publication de ses *Hymnes*, chez Robert Estienne, en 1537. L'ode sur la mort de *Jacques Le Fèvre d'Étaples*, qui marque la plus vive admira-

[1] *Remarques critiques*, 1752, p. 354.

[2] Cité dans les *Remarques critiques* (1752), p. 358.

[3] Art. *Fèvre*, note A.

tion pour ses vertus, exprime ainsi ses derniers sentiments[1] :

« Il semblait dormir, tandis que sa sainte âme s'échappait vers le ciel ; jusqu'au dernier soupir le nom du Christ se trouva seul sur les lèvres du vieillard. Il n'avait qu'une voix, qu'une louange, qu'un chant : le Christ... »

Nous avons suivi jusqu'à sa fin le personnage le plus célèbre parmi les savants appelés à Meaux par Briçonnet. Nous terminons leur histoire vers le commencement de 1526, époque où leur réunion achève de perdre ses membres principaux par la fuite de Le Fèvre et de Roussel. Là s'arrête la première période du protestantisme, dont l'histoire se confond à peu près jusqu'alors avec la leur. S'il reste encore à Meaux de nombreux luthériens à réprimer, c'est plutôt une maladie locale qu'un foyer de contagion. Désormais c'est sur plusieurs points à la fois que la France est travaillée par la propagande hérétique.

[1] Cité dans les *Remarques critiques* (1752), p. 356. Sur Macrin, un des meilleurs poëtes latins du seizième siècle, voir l'article spécial de Bayle et de Joly. Ses écrits montrent qu'il fut catholique au moins jusqu'en 1538. Bayle lui-même réfute un conte de Varillas, un des auteurs qui le feraient passer pour avoir fini en calviniste. Rien ne prouve ce dernier point.

Ch. Verdière.

BIBLIOGRAPHIE

L'ACTION DU CLERGÉ DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES, par MM. Rubichon et M. L. Mounier. — Paris, Jacques Lecoffre, 1859.

L'Église n'a pas de plus belle apologie, de preuve de sa mission divine plus facile à saisir, plus puissante sur les cœurs, que les œuvres qu'elle opère. Comme Dieu s'annonce aux hommes par la grandeur et la richesse des biens qu'il répand dans l'univers, de même l'Église leur dit d'où elle descend, par les bienfaits singuliers dont elle a le privilége. S'il est vrai en effet que toute la loi soit renfermée dans la charité, on doit compter, parmi les signes les plus sûrs de l'origine divine de l'Église, les œuvres de charité éminente qui fleurissent dans son sein. Et si, à toutes les époques et chez tous les peuples, nous voyons s'éteindre ensemble le flambeau de la foi chrétienne et la flamme de la charité, nous sommes contraints d'avouer que la vraie foi est le nécessaire aliment de la charité toujours active, de l'amour éternellement fécond.

Le livre de MM. Rubichon et Mounier nous paraît propre à faire ressortir ce salutaire enseignement. Il est vrai qu'il se renferme dans l'époque moderne ; mais tout le monde sait que l'esprit de l'Église n'a pas changé; et d'ailleurs, quand on voit après dix-huit siècles de luttes avec l'égoïsme et les passions humaines le dévouement chrétien éteint fatalement et sans retour dans toutes les sectes séparées, toujours vivant au sein de l'Église, il est naturel d'en conclure que cette vie est immortelle et qu'une vertu surhumaine l'alimente sans interruption.

Cet ouvrage tire encore un autre intérêt des temps présents, où la calomnie s'acharne à dénigrer tout ce qui émane de Rome, et à mettre son gouvernement au ban de la civilisation moderne. Les auteurs four-

nissent des pièces nombreuses, capables de dissiper les préjugés qui ne veulent pas s'obstiner contre l'évidence.

La vérité, semblable à la lumière du jour, frappe davantage par ses contrastes. De même les œuvres de l'Église sont mieux appréciées quand on les rapproche de la nullité en ce genre des sectes séparées. Louons donc les auteurs de nous avoir offert ce contraste, en mettant en parallèle les peuples catholiques et les peuples protestants. Leur choix est tombé sur quatre contrées dont la situation a pour nous un intérêt singulier : l'Angleterre, la France, l'Italie, l'Espagne. Les longues années qu'ils ont passées dans chacun des pays dont ils parlent[1] et les documents authentiques qu'ils ont consultés donnent à leurs jugements toute l'autorité désirable, et ils ont soin de les appuyer sur des preuves palpables et multipliées.

En deux volumes bien remplis, les auteurs nous font parcourir un champ immense qu'il n'est pas facile de faire connaître en quelques pages, et nous avons besoin de l'indulgence du lecteur pour la rapidité d'une analyse qui ressemble trop à une nomenclature.

Le premier volume, dû à la plume de M. Rubichon, a déjà fait ses preuves. Publié pour la première fois en 1829, il eut immédiatement l'honneur d'une seconde édition donnée par l'*Association pour la défense de la religion catholique*. Il reparaît aujourd'hui avec un double avantage : celui d'être annoté par M. Mounier et complété par un second volume.

Commençant par le culte rendu à la Majesté divine, M. Rubichon constate tout d'abord une triste décadence. Jusqu'à la Réforme, l'Angleterre ne l'avait cédé à aucune contrée catholique pour le nombre et la magnificence de ses églises. A partir de ce moment, l'essor est arrêté, et c'est à peine si pendant trois siècles cette fière nation, qui produit de si grandes choses dans un autre ordre, et qui même conserve la prétention d'être un peuple religieux, a pu entretenir les beaux monuments que l'antique foi lui avait légués. Cependant, depuis cette époque, la population a doublé, des villes ont grandi dans une énorme proportion, les richesses se sont accrues ; mais, hélas ! le cœur a d'autres tendances et l'honneur de Dieu n'est plus ce qui le touche davantage. M. Mounier rapporte ce fait, officiellement constaté, qu'à Londres quatre paroisses, d'une population totale de cent soixante-six

[1] Sur les quatre-vingts ans de sa longue carrière, M. Rubichon en a passé trente en Angleterre et trente autres en voyages dans les différentes contrées de l'Europe et même de l'Amérique.

mille âmes, n'ont que onze pasteurs et huit mille deux cents places dans les églises, ce qui n'est pas une place pour vingt personnes. Ailleurs encore il n'est pas rare de ne trouver qu'une place pour quatorze personnes. Ajoutez que les églises ne sont ouvertes que pendant les deux heures de service des dimanches.

Le clergé, ce sel de la terre, n'a pas subi une moindre décadence. Tandis que Dieu seul devrait être son héritage, ce clergé prétendu réformé n'eut rien de plus pressé que de s'engager dans le siècle et dans les liens d'une famille. Ses biens, autrefois consacrés pour les trois quarts en œuvres pies, furent dès lors appliqués tout entiers à élever des enfants nés d'un mariage sacrilége. La parole de saint Paul se vérifie : son cœur *est divisé,* et la gloire de la Majesté divine, le soin des pauvres, souffrent en proportion de la tendresse du père de famille. « Sur dix-huit mille ecclésiastiques, dit M. Rubichon, il en est dix à onze mille seulement qui exercent le sacerdoce, mais qui, chargés de famille, font du sacerdoce une des industries qui les alimentent. Ils n'ont à s'occuper ni du catéchisme, ni de la confession, ni des malades, ni des pauvres, ni du bréviaire, ni de la messe. Le dimanche matin, ils quittent leurs affaires pendant deux heures pour faire leur service ; ce service fini, ils reviennent à ces mêmes affaires jusqu'au dimanche suivant.

« Les autres huit mille ecclésiastiques vivent dans le monde, où ils dépensent au delà des trois quarts des revenus que la loi destinait exclusivement à un sacerdoce actif... Il n'est pas d'hommes individuellement plus respectables et plus instruits;... mais ce ne sont pas des ecclésiastiques ; ce sera, si l'on veut, le corps de propriétaires le plus instruit de l'Europe. »

Constatons, d'après nos auteurs, quelques-uns des fruits de ce régime. Dans les pays manufacturiers, où la population s'est accrue hors de toute proportion, le manque d'espace dans les églises, le manque de zèle évangélique chez les curés, a peu à peu réduit le peuple au dernier degré de l'indifférence. « Leur dit-on qu'il y a un Dieu; ils ne demandent pas mieux; ils n'éprouvent aucune aigreur contre lui; s'ils ne disent pas oui, ils ne disent pas non ; ils n'en savent rien. S'il y a un Dieu (qu'on nous passe ce triste récit), c'est fort heureux pour lui, et même ils voudraient bien être à sa place ; mais, son royaume n'étant pas de ce monde, et eux étant si peu de chose, il ne s'occupe pas d'eux et par conséquent n'exige pas qu'ils s'occupent de lui. Voilà leur cours pratique de théologie. » — Un rapport sur le comté de Lamark, fait en 1838, mentionne ce fait, que sur

deux cent cinquante-trois mille habitants, la ville de Glascow en renfermait quatre-vingt mille aussi païens *sous tous les points de vue* que les Hottentots.

Ce peuple a-t-il du moins gagné en bien-être matériel ce qu'il a perdu en biens spirituels? Au contraire : la piété est utile à tout, et les hautes vertus chrétiennes, qui semblent ne s'occuper que du ciel, sont encore les plus sûrs garants du bonheur présent.

A considérer les choses de loin, il semble qu'une grande et riche nation doive trouver dans son abondance de quoi sustenter ses pauvres. Cela paraît ainsi dans un vague et lointain aperçu ; mais, quand l'expérience vient apprendre la quotité et la multiplicité des ressources nécessaires pour pourvoir à tout, quand elle montre l'égoïsme et la chicane se mêlant à cette œuvre d'humanité, on est forcé de reconnaître qu'en dehors de la charité chrétienne ou d'un brutal esclavage il n'y a pas de fardeau plus lourd ou de plaie plus incurable que le paupérisme d'une nation. C'est ce que l'Angleterre expérimente depuis trois siècles. Son clergé, chargé de famille, lui a enlevé les biens que l'antique charité avait consacrés aux œuvres de miséricorde, les cœurs ont été refroidis, toute fondation nouvelle a cessé, la population s'est accrue, et aujourd'hui, malgré la taxe des pauvres, rien n'est plus misérable que le bas peuple de cette contrée.

M. Rubichon nous fait comprendre par une remarque très-simple et très-bien appuyée la difficulté matérielle du problème, et, quand même il faudrait un peu rabattre sur ses calculs, il en resterait assez pour conclure avec lui. « Paris, sur un million d'habitants, a cent soixante mille individus riches; ils ont ou ils gagnent plus qu'ils ne dépensent. Il reste huit cent quarante mille personnes qui vivent au jour le jour. Ces huit cent quarante mille personnes ont, les uns portant les autres, trente-cinq ans à vivre. Ils vivront très-heureux, si la société, dans le cours de leur carrière, les soutient à quelques époques difficiles; les uns à leur entrée dans la vie, d'autres au retour de l'âge, d'autres à l'époque de leurs maladies ou de leurs infortunes, d'autres à l'époque d'une grande cherté de vivres ou du manque d'ouvrage. Sur ces huit cent quarante mille personnes, Paris, par ses hôpitaux, ses hospices et ses secours à domicile, en entretient constamment l'équivalent de cinquante mille; mais ces bienfaits se divisent pendant l'année entre cent cinquante mille personnes. Il suit de là que chacune de ces huit cent quarante mille personnes est soutenue deux ans dans le cours de ses trente-cinq ans. C'est ainsi que ces divers individus peuvent conserver leur mobilier, leur linge, leurs vêtements, leurs outils,

et, au retour de la santé ou de l'ouvrage, rentrer dans leur première prospérité.

« La dépense de cet immense bienfait coûte dix millions par an (aujourd'hui elle coûte quinze millions). Mais c'est grâce aux privations, à la patience et aux travaux que s'imposent des ecclésiastiques et des religieuses qui ont fait vœu de célibat et de pauvreté. Qu'on imagine quelle immense administration doit être celle des cent cinquante mille individus annuellement secourus! Il faut chaque année visiter le domicile des uns, connaître le mobilier et le besoin des autres; placer ceux-ci en nourrice, faire élever ceux-là, et enfin les mettre en apprentissage; il faut en recevoir d'autres dans les hôpitaux et les hospices, et soigner leurs maladies. Si on livrait cette administration, je ne dis pas à ces philanthropes intrigants qui sont à la tête des sociétés privées; j'entends même ces laïques, ces négociants opulents qui administrent les hôpitaux publics, et qui vraiment sont des gens d'honneur, les dix millions ne suffiraient pas seulement pour le salaire de leurs employés. »

Qu'on ne crie pas à l'exagération. En 1834, une enquête du parlement anglais constate les malversations les plus odieuses : « Il n'est pas rare, disent les commissaires, que dans les petites paroisses l'administration tout entière ne soit tournée à satisfaire des intérêts individuels ou même criminels. » Voici un exemple des fautes qui se commettent : dans quarante-six paroisses examinées, les dépenses pour les pauvres sont portées sur les livres pour cinq cent sept mille francs, et réellement elles n'ont été que de deux cent quatre-vingt-deux mille. Dans le comté de Suffolk, les dîners somptueux avec vins de Champagne ont coûté à la caisse des pauvres soixante-quinze mille francs de dépense annuelle.

La difficulté matérielle du soulagement de la misère d'un peuple est donc immense. Pour les trois millions d'habitants de la seule ville de Londres, trente millions et plus seraient engloutis par la seule administration. Qu'on juge par là de l'énorme dépense que doit nécessiter tout un royaume privé du secours désintéressé du clergé, des ordres religieux et des pieuses fondations. Il faut alors user de parcimonie dans les distributions; de là une lutte incessante et pénible entre le pauvre qui reçoit et l'imposé qui débourse. Celui-ci, ou le gouvernement en sa place, imagine restrictions sur restrictions pour alléger la charge; on chicane sur le vrai domicile, sur la réalité du besoin; on entasse les pauvres pêle-mêle dans des habitations étroites et basses. Ceux-ci, confiants dans un impôt établi tout exprès pour eux, s'arrogent

le droit d'être exigeants. De son côté, le riche, contraint de payer son impôt, se croit exempt de tout office de charité, et il endurcit son cœur. Il se forme dans une même nation comme deux classes séparées par un abîme : celle des riches, où le luxe et le confortable abondent; celle des pauvres, où la misère est à l'extrême, et finit par hébéter l'esprit. Quelle n'est pas la dureté, pour ne pas dire la cruauté d'une pareille condition ! Quelle différence d'ailleurs entre ce régime d'administration mercenaire et les soins prévenants, spontanés de la charité catholique !

Ceci n'est point de l'hypothèse, c'est l'histoire moderne du peuple anglais; et l'on va voir par quelques citations à quel état de misère et d'ignominie son schisme l'a fait descendre.

« Les excès du peuple, dit M. Disraëli, sont réprimés par la pauvreté du sang et par un épuisement constant. Une nourriture faible, un travail rude, s'ils n'améliorent pas positivement les mœurs, produisent du moins une assez bonne police. Le peuple n'a pas d'autre frein; personne n'est là pour prêcher ou pour contrôler. Ce n'est pas que les habitants soient immoraux ; car l'immoralité implique une préméditation, ni qu'ils soient ignorants, car l'ignorance est relative. Mais ce sont des animaux ; la conscience et l'entendement sont nuls [1]. »

Nous avons maintenant l'un des secrets de la tranquillité extérieure dont jouit cette nation au milieu des révolutions de l'Europe, et nous comprenons l'infériorité où sa force militaire est descendue de nos jours.

« L'esclavage, dit le même auteur, est plus commun aujourd'hui en Angleterre qu'il ne l'a jamais été à aucune époque depuis la conquête. Je parle de ce qui se passe chaque jour sous mes yeux, quand j'affirme que l'ouvrier n'a pas plus de moyens de choisir son maître ou de changer le sien que lorsqu'il naissait esclave. Il y a dans les classes ouvrières de ce pays de grandes masses qui sont plus près de l'état de la brute qu'elles ne l'ont jamais été depuis la conquête. Au fait, rien ne les distingue de la brute, à l'exception de leur état moral qui est plus bas encore. L'inceste et l'infanticide sont aussi communs dans ces masses que parmi les animaux les plus vils. »

Écartons ces tristes souvenirs et reposons-nous sur un récit qui console de tant de misères, celui que M. Mounier nous fait de la charité romaine.

Le pauvre est l'ami de choix des chrétiens qui ont du zèle. Leur

[1] Voir t. II, p. 413 de l'ouvrage que nous analysons.

maître, Jésus-Christ, le leur a légué comme l'héritage le plus propre à leur rappeler sa personne sacrée, et ils n'ont rien au monde qui leur soit plus cher. Ils aiment donc à relever ce qui tombe, à essuyer les larmes qui coulent, à répandre autour d'eux une salutaire influence, et, quand ils sentent la nature défaillir, ils ont un breuvage pour se conforter : le sang de Jésus-Christ qui coule dans leurs veines leur donne un divin courage pour remplir leur tâche de sacrifices.

Au centre de la catholicité, là où siége le vicaire de Jésus-Christ, doit régner une ferveur plus grande encore. C'est ce qu'on est heureux d'apprendre de M. Mounier. Il a vu de ses yeux pendant de longues années, il a entendu, visité les personnes les mieux informées, consulté les livres, et il nous fait part des beaux témoignages qu'il a recueillis.

Nous ne pouvons pas le suivre dans les nombreux détails qu'il donne; mais, sous peine de passer sous silence le sujet qui intéresse le plus un cœur catholique, nous ne pouvons nous empêcher de signaler, d'après lui, quelques caractères de la charité romaine, qui la relèvent encore entre les charités déjà si attrayantes des autres contrées catholiques.

La charité à Rome est catholique comme Rome elle-même. Rome est la patrie de l'univers et celle qui, de toutes les villes, attire le plus d'étrangers, de pauvres surtout. Ils accourent auprès du père commun et viennent chercher les grâces spirituelles attachées à la visite des basiliques de la ville éternelle. Eh bien, Rome est aussi la ville de l'hospitalité la plus étendue. « Tout homme pauvre, dit le pape Martin Ier, reçoit ici avec l'hospitalité tout ce que réclament ses besoins. Saint Pierre ne laisse aller personne sans lui faire part de ses dons. » Ceux qui viennent accomplir un vœu ou une dévotion sont reçus dans le splendide établissement élevé et maintenu par l'archiconfrérie de la très-sainte Trinité-des-Pèlerins. Les confrères conduisent les pèlerins aux stations, leur lavent les pieds, les servent à table. Les dortoirs contiennent près de cinq cents lits, les réfectoires mille places. La confrérie de Sainte-Lucie accueille les pauvres prêtres; celle de la Persévérance va au-devant des étrangers malades; d'autres confréries, aidées par les largesses du Saint-Siége, des cardinaux et des prélats, ont bâti des églises pour chaque nation et y ont joint des hôpitaux et des hospices. « Il serait trop long, dit M. Mounier, de nommer seulement tous ces établissements. »

Sauvegarder la vertu doit être un des premiers soins d'une charité attentive qui prend à cœur le salut de ceux qu'elle soulage. La maî-

tresse des Églises doit au monde l'exemple de cette préoccupation pieuse. Tandis que des gouvernements s'opposent au mariage de tous ceux qui n'ont pas de ressources suffisantes pour assurer l'existence d'une famille, et, par ce maladroit calcul, ouvrent une large porte au désordre, les confréries romaines encouragent les mariages des pauvres et reçoivent de nombreux legs pour les doter ou donner aux jeunes personnes qui en ont la vocation le moyen d'entrer dans un couvent de leur choix. Les papes ont comblé de dons l'archiconfrérie de l'Annonciation, qui s'occupe spécialement de cette œuvre. Chaque année, le Souverain Pontife se transporte à la chapelle de la Confrérie, distribue les dots, et donne cent scudi pour l'œuvre. « On est obligé, dit Piazza, de distribuer des dots aux jeunes filles pauvres et délaissées, et de préférence aux orphelines, aux pupilles de veuves pauvres, surtout à celles qui sont nubiles, qui courent des dangers, qui sont au moment de se marier ou de prendre le voile, *afin que les larmes, les soupirs et les plaintes des pauvres n'arrivent pas à l'oreille de Dieu.* Il y a deux siècles, Rome, peuplée seulement de cent trente mille âmes, donna, une année, jusqu'à huit cent mille francs de dot. Aujourd'hui elle en distribue deux cent vingt mille à cette pieuse intention. »

Quand, malgré ces secours prévoyants, le vice a envahi des âmes, Rome a des refuges pour le repentir. Elle en a pour les enfants qu'une cause quelconque prive des secours maternels; et il faut voir la délicatesse avec laquelle elle facilite l'*incognito* des mères qui sont réduites à déposer leurs enfants. Hélas! combien auraient péri, combien périssent ailleurs par l'insuffisance de secours semblables!

Rome n'est pas seulement attentive, elle est magnifique dans ses largesses. Quand le peuple romain accueille les pauvres, il croit accueillir son roi Jésus-Christ, et il leur bâtit des palais. Le marbre, le grandiose de l'architecture, la peinture et la sculpture, la vaste étendue des logements, tout fait de ces pieux asiles des séjours dignes d'un prince, et les princes les visitent. Le Pape en personne, se dépouillant de sa triple majesté pour se faire le serviteur des plus petits, visite les palais des pauvres et donne ses soins à leurs privilégiés habitants. Quelle douce chose à une âme affligée de se voir entourée d'attentions et de soins paternels partis de si haut! et que son cœur est bien préparé à prendre confiance dans cet autre Père qu'elle a dans les cieux et qui inspire une telle condescendance à son ministre! La bienfaisance administrative connaît peu ces procédés; et, fût-elle aussi généreuse qu'elle tend à être parcimonieuse, il lui manquera toujours de connaître le chemin du cœur.

L'efficacité de la charité dans la capitale du monde chrétien se résume ainsi : l'infanticide et le suicide, ces deux signes de la misère et du désespoir, sont comparativement très-rares à Rome, et personne n'y meurt faute d'aliment, tandis que la libérale Angleterre a laissé périr de famine un million d'Irlandais en quelques années, et que les infanticides s'y multiplient d'une manière effrayante, ainsi que des crimes plus secrets et non moins révoltants. Signalons, en finissant, les monts-de-piété, établis pour délivrer le peuple des usuriers juifs, qui prêtaient sur gage à 70, 80 pour 100. Aujourd'hui le mont-de-piété de Rome prête à 5 pour 100, et sur nantissement, toutes les petites sommes. Le mont-de-piété de Paris prend 9 pour 100. En Angleterre, où il n'y a pas de monts-de-piété, le peuple paye de 33 à 36 pour 100 chez les *pawnbrokers*.

M. Rubichon consacre deux chapitres aux beaux-arts. Nous regrettons de ne pouvoir le suivre sur ce terrain intéressant. Si le cadre étroit d'un compte rendu nous le permettait, nous montrerions après lui comment la religion catholique, en élevant l'idéal, en entourant son culte de splendeur, favorise le développement des arts et l'enfantement des chefs-d'œuvre. Les noms de Michel-Ange, de Raphaël, de Vinci et de tant d'autres sont un témoignage assez éloquent.

Les savants auteurs ne pouvaient, dans leur ouvrage, oublier l'éducation. Signalons ce parallèle : en Angleterre, des pères de famille vendent chèrement l'éducation ; en Espagne et dans d'autres pays catholiques, des célibataires la donnent gratuitement. Un rapport sur l'éducation primaire en Angleterre arrive aux conclusions suivantes : L'éducation est défectueuse ; elle n'est donnée qu'à une petite partie du peuple ; et, si le gouvernement ne fait un effort vigoureux et n'y persévère, sa négligence mettra toutes les classes de la société dans le plus grand péril. A Rome, tous les enfants peuvent profiter de l'enseignement primaire. La population des écoles primaires est de vingt-trois mille, ce qui est beaucoup plus de la huitième partie de la population fixe de la ville. Les enquêtes anglaises établissent que des écoles pour la huitième partie de la population sont tout ce qu'on peut désirer. Qu'a fait l'Angleterre de tous ces moyens d'instruction offerts autrefois à l'enfant pauvre par son clergé célibataire? Elle les a détruits, et c'est ainsi, dit M. Mounier, qu'elle a émancipé le pauvre.

Un mot seulement du long et consciencieux travail que M. Mounier a consacré aux anciennes confréries.

Quelque idée qu'on se forme de ces institutions, on ne saurait contester l'excellence de leur double but, qui est la sanctification et le se-

cours mutuel des associés. Que les hommes de même métier et de mêmes habitudes se réunissent en tribus ou grandes familles dont les membres se soutiennent par l'union et la charité; qu'ils aient une église commune où ils s'édifient; qu'ils fassent des quêtes afin de donner plus de pompe au service divin; qu'ils établissent des règlements, une certaine discipline afin de vivre chrétiennement et d'arrêter les envahissements de l'égoïsme; qu'ils aient une caisse pour soutenir leurs pauvres et ne pas tomber à la charge du public; qu'ils élèvent des orphelins, distribuent des dots aux jeunes filles pauvres; qu'ils protégent tout ce qui est faible; qu'enfin ils nomment des juges pour terminer à l'amiable leurs petites querelles, il n'y a là rien que de louable et de chrétien, et Dieu veuille que l'esprit d'association ne se propose jamais que des vues aussi pures, aussi utiles au bonheur du peuple !

Sans doute, dans la pratique, il y eut des abus; mais cela ne suffit pas pour condamner l'œuvre elle-même. Ce qui revient ici à la religion, c'est la piété et la charité qu'elle y introduisit et qui la rendirent féconde.

Enfin, nous ne voudrions pas finir sans indiquer la manière de procéder de nos savants auteurs.

M. Rubichon a la main ferme et l'allure dégagée. Son style a un mordant qui lui donne du ton et de l'intérêt, et qui rappelle celui de Joseph de Maistre. Il parle avec franchise et conviction, en homme qui a vu, compris et jugé sur des témoignages irrécusables. Des critiques pourront trouver que son livre est écrit *ab irato*. Nous ne partageons pas cette pensée. Il y a de saintes indignations, et de ce nombre est celle que fait naître la vue d'un peuple autrefois si chrétien, qui a laissé se perdre avec tant de rapidité ses titres à la véritable grandeur. Un homme, un seul homme, et des plus corrompus, a pu, aux yeux de cette nation, renverser ses autels, détruire ses monastères et son clergé, bannir le plus auguste objet de son culte, et se poser en régulateur de sa conscience; cette fière nation a subi tous ces outrages sans presque s'en émouvoir : il faut le lui dire et lui montrer sans détours les funestes suites de sa lâcheté; il faut aussi le dire à notre siècle, qui se laisse éblouir par un vain extérieur. Il faut encore s'insurger contre l'injustice qui s'acharne sur ce qu'il y a de plus noble et de plus saint. Bannissons tout manichéisme : l'ironie, l'invective, la vigueur dans une correction méritée, toutes les armes enfin qui sont au service de l'éloquence, peuvent être, en certains cas, légitimement et fort chrétiennement employées par le plus sincère et le plus fervent catholique, et le plus pur zèle peut recommander ces moyens. Laissons dire nos ennemis, et n'al-

lons pas abandonner nos armes parce qu'elles les blessent, et que leurs blessures leur sont une occasion de nous jeter l'injure.

Nous ferons pourtant quelques réserves. Nous craignons que M. Rubichon ne se soit laissé parfois entraîner à tirer des conclusions exagérées des faits qu'il rapporte. Nous citerons en particulier le chapitre où il expose la progression croissante des crimes en Angleterre. Il n'y a pas de pays qui puisse vivre et tomber dans l'abîme qu'il prévoit. Espérons mieux de l'avenir et des miséricordes de Dieu sur un peuple qu'il a doué d'excellents dons.

Nous avouons encore avoir trouvé obscur le dernier chapitre du même auteur. Les affirmations nous y semblent trop multipliées, trop décousues, trop lestement déduites des faits. Nous, catholiques, soyons avant tout les hommes de la vérité; nous n'avons besoin que d'elle, et nous devons nous glorifier d'en être les fidèles disciples. Que nos adversaires emploient contre nous l'exagération et le mensonge, qu'ils s'en vantent même; que, par un art perfide d'accumulation, ils tirent de quatre ou cinq faits, pris en un cours de deux mille ans, de perfides conclusions, c'est un privilége que nous leur laissons. La sainteté et la dignité de notre cause ne peuvent que nous inspirer de l'horreur pour ce procédé.

Le style de M. Mounier est calme et grave. L'auteur mesure ses termes, pèse ses jugements, calcule la portée des données qu'il fait connaître. On peut le lire avec confiance; partout on rencontrera le caractère d'un honnête homme, d'un bon et zélé chrétien, et d'un ami de l'humanité.

Ces deux livres, faits pour être unis, pleins de documents bien choisis, méritent d'être lus et médités. Le lecteur peut y puiser les plus graves enseignements, soit pour la prospérité matérielle, soit pour le progrès moral et religieux de la société. Nous ferons donc des vœux pour qu'ils trouvent de nombreux lecteurs dans tous les partis. Que l'on juge, que l'on compare les deux civilisations qui sont en présence, et que Balmès a mises en regard avec tant de talent sous d'autres points de vue, et qu'on dise d'où il est raisonnable d'attendre le bonheur, le véritable progrès, le salut du présent et de l'avenir.

J. Chartier.

DE L'ORIGINE DU LANGAGE, par M. JACOB GRIMM, traduit de l'allemand par M. FERNAND DE WEGMANN.

Toute l'Europe connaît les savants travaux de M. Jacob Grimm sur la théorie comparée des idiomes germaniques. Assurément ses recherches ingénieuses et profondes lui ont bien mérité la place qu'il occupe dans la philologie contemporaine. Il a donc suffi du nom de M. Grimm pour recommander ce simple essai au public sérieux. D'ailleurs la question qu'il pose et qu'il tente de résoudre est par elle-même intéressante à plus d'un titre : la théologie, aussi bien que la philosophie et l'histoire, s'y trouvent engagées, et ne sauraient rester indifférentes, quelles que soient les conclusions de l'auteur. La question est celle-ci : Le langage est-il d'origine divine ou humaine? Voici la réponse : 1° Le langage n'est pas inné dans l'homme, en d'autres termes, Dieu n'a pas mis le langage dans la bouche de l'homme en le créant ; 2° le langage n'a pas été révélé à l'homme après sa création ; donc, 3°, et c'est la seule hypothèse qui subsiste, le langage est humain, il doit à notre pleine liberté son origine et ses progrès.

L'illustre linguiste a malheureusement mis le pied sur un terrain qui lui est moins familier que celui des étymologies et de la grammaire comparée ; et, nous éprouvons le regret de le dire, en abordant le côté philosophique de son sujet, il semble oublier cette logique lucide et sagace qui le sert si bien ailleurs. Impossible de nous dispenser de mettre à découvert la faiblesse de son raisonnement. Sur la seule autorité de M. Grimm, plus d'un lecteur pourrait admettre comme certaines des conclusions très-contestables, et l'on conviendra qu'il serait déplorable que l'erreur pût s'accréditer sous le couvert d'une si haute renommée.

Il ne sera pas inutile de faire connaître d'abord les idées de M. Grimm sur l'histoire générale du langage. D'après lui, la série des développements qui ont amené les langues au point où nous les trouvons dans l'Europe moderne se divise en trois grandes périodes : période de création, période d'organisation, période d'affranchissement. Je crois caractériser assez bien en ces termes les époques décrites d'une manière d'ailleurs un peu vague par le savant allemand. « Le langage en naissant, dit-il, est simple, naïf, plein de vie ; le sang circule « avec impétuosité dans les veines de la jeunesse. Tous les mots sont « courts, monosyllabiques, formés seulement de voyelles brèves et de « consonnes simples... Les rapports des mots et des idées sont expri-

« més avec naïveté et fraîcheur, mais sans aucun art, par la succes-
« sion encore indisciplinée des vocables (p. 46). » Dans la seconde période, les consonnes se groupent, et les voyelles, en se contractant, donnent naissance aux diphthongues. Les mots s'allongent et deviennent polysyllabiques ; ils s'unissent pour donner naissance à tous les phénomènes de la flexion. Ce fut alors que les lois du langage se multiplièrent et offrirent, dans leur développement, une richesse et une splendeur qui nous étonnent encore. Mais ces lois ne pouvaient pas conserver un empire éternel. La pensée subissait la tyrannie de la forme ; elle était gênée par l'exagération de l'harmonie et l'accumulation des images. Le moule antique fut brisé. La plupart des flexions disparurent, et les particules isolées, qui les remplacèrent, vinrent donner aux idiomes modernes un tour plus libre et plus assuré. Alors commença la troisième période. Ainsi le langage a une histoire ; s'il n'a pas été créé par la puissance divine, mais produit et formé par l'homme dans sa liberté, on peut, à l'aide des lois qui règlent la vie des langues, remonter à l'origine des temps qui l'ont vu naître, et retrouver, dans l'organisation humaine, sous l'action des forces de la nature, les éléments qui se sont combinés pour engendrer le premier idiome. Eh bien, le linguiste ne doit pas s'arrêter ; il traite un sujet tout humain, qui a ses racines dans notre histoire et dans notre nature ; il n'y a pas là de mystère insondable.

Pour ouvrir cette veine nouvelle aux investigations de la linguistique, il faut avant tout écarter l'hypothèse d'un langage révélé, et celle d'un langage donné à l'homme avec sa nature. C'est le but que se propose principalement M. Grimm, comme je l'ai énoncé plus haut.

Voyons s'il l'a atteint.

« Pour prouver que le langage n'est pas inné dans l'homme, dit-il,
« nous pouvons faire ici une supposition analogue à celle qui nous a
« conduit à reconnaître l'immutabilité du cri des animaux. Admettons
« que l'enfant nouveau-né d'une mère française ou russe, recueilli sur
« un champ de bataille, soit élevé en Allemagne, il parlera bientôt, non
« pas le français ou le russe, mais l'allemand, comme les enfants avec
« lesquels il vivra : aucune langue ne préexistait donc en lui (p. 16). » D'ailleurs comment accorder ensemble l'hypothèse d'un langage inné et la prodigieuse variété des idiomes? Chaque espèce animale a son cri, déterminé d'avance par les lois de son organisme ; ce cri, que l'on peut dire inné, est immuable et soumis à toutes les exigences de la nécessité. Ainsi en serait-il de la parole, si son principe originel était déposé par le Créateur dans les fibres du gosier humain. Comment, après cela,

comprendre que Dieu ait donné l'être à un homme parlant ? Voilà les raisons pour lesquelles M. Grimm ne peut admettre l'hypothèse du langage inné. Cette hypothèse aurait deux conséquences nécessaires suivant lui : un enfant, quelles que soient les circonstances de son éducation, devrait parler la langue dont il aurait reçu le germe dans la formation de ses organes ; bien plus, ce germe étant le même pour tous les hommes, une seule langue devrait exister sur toute la terre, depuis l'origine de la race humaine. Évidemment les conséquences sont contredites par l'expérience et l'histoire : donc l'hypothèse elle-même se trouve mise à néant. On peut réduire à cette simple forme la longue discussion de l'auteur allemand.

Un point reste à établir, c'est la nécessité des conséquences indiquées. De là dépend la valeur de la preuve. Or rien de tout ce qu'allègue M. Grimm ne suffit pour donner quelque solidité à ce fondement indispensable. L'exemple des animaux ne peut rien démontrer. Esclaves de leurs instincts, les animaux ne sauraient se soustraire à la fatalité des lois de leur constitution organique. L'homme est libre ; à ce titre, ne pourra-t-il pas modifier et développer son langage aussi bien que sa pensée ? Je nais avec le germe de la parole ; mais non avec le germe du français, du russe ou de l'allemand. Le premier homme aura été créé non-seulement avec la simple faculté de parler, mais avec un langage tout fait : c'est l'hypothèse. De là concluez-vous qu'il en sera de même pour toute sa postérité ? Vous admettez vous-même que nos premiers parents ont été créés adultes, je conclurais avec autant de raison que tous nous devons naître adultes. Ainsi toute l'argumentation s'écroule par la base.

« Après avoir rejeté l'hypothèse de l'innéité du langage, on peut en-« core, continue le savant philologue, supposer que le langage ait été « communiqué au genre humain par le Créateur, non pas immédiate-« ment dans l'acte de la création, mais plus tard. » (P. 20.) Seconde hypothèse aussi peu admissible que la première. D'abord elle est contraire à la justice de Dieu, parce qu'elle suppose que les premiers hommes auraient été placés dans une condition plus favorable que leurs descendants. Ensuite, c'est s'enfermer dans un cercle d'impossibilités : il faut attribuer à Dieu, parlant le langage qu'il révèle, un corps et les organes dont dépend l'articulation des sons ; il faut en même temps supposer que, pour comprendre le langage de Dieu et se l'approprier, les hommes savaient d'avance la langue que leur parlait l'Être révélateur ; il faut enfin admettre la possibilité de la révélation, ce qui n'est pas moins absurde.

Je ne viens ici ni défendre ni attaquer l'hypothèse de la révélation du langage. Je demande seulement si de semblables raisons sont faites pour convaincre les esprits sérieux qui ont encore quelque souci de la vérité. Qui jamais a songé à accuser le Créateur d'injustice parce qu'il a créé le premier homme dans le parfait développement de ses facultés, tandis que ses enfants naissent dans la faiblesse et l'ignorance? comment celui qui ne doit rien à personne pourra-t-il être injuste dans l'inégale distribution de ses dons? Il me semble aussi qu'il n'y a aucun motif de restreindre d'une manière outrageante la puissance de Dieu et de la supposer incapable de faire résonner les articulations d'une langue humaine, sans se revêtir des organes humains : assurément les moyens ne lui manquent pas d'ébranler l'air, comme le fait le jeu de ma langue et de mes lèvres. Enfin, qu'il faille posséder une langue pour l'apprendre, c'est une découverte qui me paraît bien incroyable. Ainsi, tous les enfants qui viennent de naître savent une langue, sans cela jamais ils n'en pourraient comprendre aucune? Je serais tenté de croire ici que le traducteur ne nous a pas reproduit la pensée exacte de l'original; car on se demande que deviennent les droits de la raison et de la vérité? J'ai de la peine à me le dissimuler; tout cela est préparé et disposé pour amener une conclusion plus générale : l'impossibilité de toute révélation. Mais, pour appuyer une thèse favorite, ne semble-t-il pas qu'on devrait au moins recourir à certains sophismes plus difficiles à démêler? Après cela, chacun appréciera à sa valeur la conclusion de l'auteur.

« Je crois, dit-il, avoir atteint le but que je me proposais en mon-« trant que le langage humain n'était pas inné dans l'homme et ne « lui avait pas été immédiatement révélé... Une seule hypothèse « peut donc encore subsister : le langage est humain, il doit à notre « pleine liberté son origine et ses progrès; il est notre histoire, notre « héritage.» (P. 28.) Il est à peine utile de faire remarquer que ce n'est pas une seule, mais les trois hypothèses qui subsistent encore. Aucune d'elles n'a été sérieusement ébranlée dans le mémoire de M. Grimm.

Comment doit-on s'imaginer que les premiers hommes aient opéré l'invention du langage? Cette question vient naturellement après qu'on a admis le langage comme une création purement humaine. L'auteur de l'essai entre alors dans des développements que je ne reproduirai pas; ils n'offrent rien de neuf, rien qu'on ne retrouve çà et là partout où ce sujet a été abordé. Je me contenterai de citer le passage suivant : « En ce qui concerne l'homme, il est vraisemblable que

« plus d'un couple a été originairement créé; au point de vue maté-
« riel d'abord, car il eût été possible que la première mère n'eût
« enfanté que des fils ou que des filles, ce qui eût empêché toute pro-
« pagation ultérieure; et au point de vue moral ensuite, afin d'éviter
« la promiscuité des frères et des sœurs, que réprouve la nature. La
« Bible paraît, à cet égard, ne pas remarquer que, si Adam et Ève eus-
« sent été seuls, leurs enfants auraient été contraints de s'unir entre
« eux.» (P. 35.)

Ce simple extrait montre mieux que ne pourrait le faire la plume la plus exercée la valeur, comme fonds, et la tendance de ce petit écrit. D'abord une étrange confusion d'idées et l'oubli des notions les plus vulgaires en philosophie, et puis un parti pris de mettre, bon gré mal gré, la Bible en cause, pour ne pas manquer l'occasion de la charger d'une injure de plus. Je le répète en finissant, ces procédés, de la part d'un savant de mérite, peuvent être d'un très-mauvais exemple, sans rien ajouter à l'honneur de son nom.

Cl. Ledoux.

MONUMENTS HISTORIQUES RELATIFS AUX RÈGNES D'ALEXIS MICHAËLOWITCH, FEODOR III ET PIERRE LE GRAND, CZARS DE RUSSIE. Extraits des archives du Vatican et de Naples, par Augustin Theiner, prêtre de l'Oratoire, préfet des archives secrètes du Vatican, etc., etc. — Rome, imprimerie du Vatican, 1859. — Paris, Firmin Didot frères. Un vol. in-folio., xxiv et 556.

L'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre est d'une extrême importance; désormais il n'est plus possible de s'occuper de l'histoire de Pierre Ier ou des relations du Saint-Siége avec la Russie, sans en tenir compte. Pour aujourd'hui, nous nous bornons à le signaler à l'attention de nos lecteurs en leur faisant part des réflexions qui se sont présentées à nous en le parcourant.

Dans le premier volume de ces *Études*, à propos d'un *Document inédit sur l'expulsion des Jésuites de Moscou en* 1689, nous disions : « Pendant plusieurs siècles les papes se sont toujours proposé vis-à-vis de la Russie trois choses : obtenir le libre passage pour les missionnaires qui se rendent dans le nord de l'Asie ; associer la Russie aux efforts de la chrétienté contre l'islamisme, et enfin préparer la réunion des Églises par l'extinction du schisme. » (*Études de Théologie*, t. I, p. 397.)

C'est ce que nous apprend l'étude de l'histoire, ce qu'avait déjà dé-

montré la belle collection publiée, à Saint-Pétersbourg, par M. Alexandre Tourguénef, ce qui ressort enfin des précieux documents que nous avons sous les yeux. Indiquons rapidement ce qui se rapporte à ces trois points.

Nous avons peu de chose à dire relativement au premier, quoiqu'il tienne une assez grande place dans l'ouvrage du P. Theiner. Le second volume de nos *Études* renferme des pièces tirées des archives de Jésus à Rome, qui, en substance, disent la même chose que celles plus nombreuses et plus étendues, publiées par le célèbre Oratorien. Nous avions déjà dit que Pierre, en permettant aux Jésuites de se rendre à Pékin par la voie de Russie et de Sibérie, avait excepté de cette permission les missionnaires français. Ce fait se trouve confirmé par les dépêches que nous avons sous les yeux, mais sans qu'il y soit question des motifs, que nous croyons avoir découverts.

Le second objet que se proposèrent les papes dans leurs négociations avec la Russie fut de l'associer aux efforts des peuples chrétiens contre les Turcs. « Tant que l'islamisme fut menaçant pour la chrétienté, disons-nous dans l'article cité plus haut, les papes ne cessèrent jamais de travailler à former, à fortifier, à étendre une ligue de princes chrétiens contre les infidèles. » (*Études*, t. I, p. 399.) Le P. Theiner nous fournit un grand nombre de renseignements curieux sur cette sainte alliance du dix-septième siècle, dans laquelle on retrouve comme une continuation des croisades. La Russie s'appuyait sur la Pologne, sur la maison d'Autriche, sur la république de Venise, pour combattre les Turcs. Il est à remarquer que ces divers États comprenaient toutes les populations slaves libres du joug des mahométans. C'était sous les auspices du Saint-Siége que les divers gouvernements représentant la race slave et le rit oriental formaient une espèce de confédération dont le but était l'affranchissement des chrétiens soumis au sultan. On le voit, c'est déjà, sous une autre forme, la question d'Orient. Toutefois la base de cette politique n'était pas la rivalité des nations chrétiennes, mais leur alliance et leur amitié. Il y aurait tout un travail à faire sur ce point d'histoire, travail du plus grand intérêt et que la publication du P. Theiner rend assez facile.

Mais il nous tarde d'arriver au troisième objet, le plus important de tous. Je veux parler de la réunion des Églises.

Le P. Theiner, dans ses sommaires et dans ses préfaces, exagère, croyons-nous, les dispositions du tzar en faveur de l'Église catholique. La vérité sur ce point a été dite depuis longtemps par le duc de Saint-Simon, dans ses mémoires; mais, à l'aide des nouveaux documents,

il sera facile aujourd'hui de faire l'histoire de ce que j'appellerais les *velléités catholiques* de Pierre I[er]. Son grand esprit entrevoyait bien les avantages politiques qui devaient résulter de la réunion; mais son entourage protestant et surtout ses passions opposèrent une résistance invincible à l'accomplissement de ce vaste dessein. Le Génevois Lefort, ardent calviniste, ennemi acharné de l'Église catholique et des Jésuites, y fut toujours on ne peut plus contraire. Les dépêches publiées par le P. Theiner ne font aucune mention de l'archevêque de Novgorod, Théophane Procopowitch. Il n'en est pas moins certain qu'il fut aussi un des chefs les plus influents de l'opposition. Enfin Saint-Simon nous apprend que ce furent les conseils du roi d'Angleterre, Guillaume III, qui déterminèrent Pierre I[er] à renoncer à tout projet d'union et à soumettre entièrement son Église à sa propre autorité.

Pierre n'aimait pas l'Église russe, encore moins son clergé, où il voyait un obstacle à ses projets de réforme; c'était à ses yeux une opposition qu'il fallait briser. Il comprenait parfaitement qu'en opérant la réconciliation de son peuple avec le Saint-Siége il entrait de plain-pied dans ce que nous appelons aujourd'hui le concert européen; qu'il abaissait les barrières qui empêchaient sa maison de contracter des alliances matrimoniales avec les plus grandes et les plus illustres maisons souveraines de l'Europe; qu'enfin la Russie resterait toujours étrangère à la civilisation occidentale, tant que sa religion la rattacherait à l'Orient. Mais, aussi incapable d'accepter des limites à son pouvoir que de mettre un frein à ses passions, il redoute et les droits de la liberté et l'autorité tutélaire de l'Église; et ce grand génie, après bien des efforts et des tergiversations, finit par léguer au monde le spectacle d'une tentative gigantesque avortée, qui attend encore son accomplissement.

Il y avait, comme il y a encore, deux voies à suivre : la voie d'un accommodement discuté et consenti avec le Saint-Siége, et la voie de la liberté. Les papes essayent l'une et l'autre; tantôt ils demandent le libre exercice du culte catholique, tantôt ils proposent de s'expliquer et de s'entendre sur les motifs qui ont amené et qui maintiennent la séparation. Pierre fait de magnifiques promesses en faveur de la liberté de conscience; il ne repousse pas les tentatives de réunion, il les accueille même avec empressement; mais de résultats, point. Il nous répugne de ne voir qu'une comédie dans ses promesses de liberté et ses aspirations vers la réunion; mais en réalité il y a toujours eu désaccord entre le langage et les faits.

L'ouvrage du P. Theiner jette la plus vive lumière sur un acte qui

a été souvent reproché au tzar, et que ses panégyristes ont cherché à révoquer en doute. Le 11 juillet 1705, à Polotsk, il tua de sa propre main, dans l'église, le supérieur des moines basiliens unis. Il est désormais impossible de nier cet attentat; il faut seulement ajouter que Pierre était ivre, que les réponses du père basilien étaient de nature à provoquer la colère d'un homme aussi irascible, aussi peu habitué à se contenir et, en ce moment, si peu maître de lui-même; enfin que le tzar, en parlant de cet événement, n'a pas hésité à donner des marques d'un profond et sincère repentir.

Ce repentir fait honneur à Pierre, et nous savons gré au P. Theiner d'en avoir mis sous nos yeux les preuves multipliées; mais nous sommes surpris que les archives du Vatican ne lui aient fourni aucune lumière sur le massacre des Strélitz et sur la mort du tzarevitch Alexis. Est-ce parce que Pierre, après s'être baigné dans le sang de ses sujets, après s'être avili en exerçant lui-même le métier de bourreau, après avoir sacrifié son propre fils à sa politique, n'a pas témoigné de repentir?

Nous ne trouvons dans cette volumineuse correspondance aucune trace des projets de réunion mis en avant par la Sorbonne, lors du séjour de Pierre Ier à Paris. Il est cependant bien difficile qu'un fait de cette importance n'ait pas été mentionné dans les dépêches du nonce apostolique résidant en France.

Il nous reste à dire quelques mots des établissements des Jésuites en Russie à cette époque. Le P. Theiner nous donne un grand nombre de pièces, à l'aide desquelles il serait facile de restituer l'histoire d'un premier établissement à Moscou, commencé en 1684 et renversé en 1689 par l'expulsion dont nous avons donné le récit (*Études*, t. I). D'autres documents nous y montrent les Jésuites revenus vers 1700. Ils ouvrent un collége florissant qui compte parmi ses élèves les enfants des premières familles du pays. On aurait pu croire qu'ils avaient pour eux la bienveillance et la protection de Pierre. Tout à coup leurs papiers sont saisis et soumis au plus minutieux examen; on n'y trouve rien qui puisse servir de prétexte à leur condamnation : n'importe, il faut qu'ils partent. On lance contre eux un oukase rempli des plus terribles accusations, tandis qu'on leur tient un tout autre langage. Ce sont les dépêches publiées par le P. Theiner qui en font foi, et personne, je pense, ne le suspectera de partialité. Le gouvernement russe déclarait à plusieurs reprises que les Jésuites n'avaient pas donné lieu à leur expulsion, qu'on n'avait rien à leur reprocher; si on les faisait partir, c'était uniquement à cause des mésintelligences survenues entre le cabinet de Saint-Pétersbourg et celui de Vienne. Or la mission des

Jésuites en Russie avait été fondée par la maison d'Auriche, et jusqu'au dernier moment ils avaient été considérés comme des protégés de l'empereur. C'était déjà la seconde fois qu'ils étaient chassés de Russie, cela ne les a pas empêchés d'y revenir. Renvoyés une troisième fois sous Alexandre, espérons qu'ils rentreront encore.

Mais nous en avons dit assez pour faire entrevoir l'importance de l'ouvrage que nous annonçons. Le P. Theiner n'a pas toujours été heureux dans l'usage qu'il a fait des manuscrits qu'il a eus entre les mains ; ici même nous croyons que ses appréciations ne sont pas toujours justes, et, dans le choix des pièces, il nous semble plus préoccupé de faire triompher une idée préconçue que de fournir des matériaux à l'histoire. Quoi qu'il en soit, nous lui devons de la reconnaissance pour ce qu'il a bien voulu nous donner, et nous ne saurions trop l'engager à poursuivre ce travail. Les rapports du Saint-Siége avec la cour de Russie depuis la mort de Pierre Ier ne peuvent manquer de donner lieu à des révélations non moins intéressantes.

J. Gagarin.

LE CATHOLICISME PRESENTÉ DANS L'ENSEMBLE DE SES PREUVES, par F. Baguenault de Puchesse. — Paris, Gaume frères, rue Cassette, 4. — Orléans, A. Blanchard, rue d'Escures, 9.

Cet ouvrage paraît avec l'approbation de Mgr l'évêque d'Orléans. « Vu le rapport suivant et très-favorable de M. l'abbé Desnoyers, notre vicaire général, sur l'ouvrage de M. F. Baguenault de Puchesse, intitulé : *Le Catholicisme présenté dans l'ensemble de ses preuves*... Nous sommes heureux, dit l'illustre prélat, d'approuver ledit ouvrage et d'offrir à l'auteur nos vives félicitations; nous souhaitons que son excellent livre ait tout le succès qu'il mérite, et, en même temps, nous faisons des vœux pour que les hommes du monde qui ont le bonheur d'avoir la foi consacrent ainsi leurs loisirs et leurs talents à la défense de la vérité catholique, et viennent, à l'exemple de M. de Bonald, de M. de Maistre, de M. Nicolas et de bien d'autres, fortifier les rangs des auxiliaires laïques de l'Église au dix-neuvième siècle [1]. »

Dans l'introduction qui précède la première partie, M. Baguenault

[1] Approbation donnée à Orléans le 23 avril 1859, et placée en tête de l'ouvrage.

de Puchesse nous apprend lui-même de quelle manière il a composé son livre et le but qu'il s'est proposé en l'écrivant. « Pour nous, dit-il, simple metteur en œuvre, venu à la suite de tant d'illustres travailleurs, notre tâche sommaire et modeste a dû se réduire à constater les efforts de nos devanciers, à admirer et redire comment, assise par assise, s'est élevé l'édifice sacré, à dénombrer chaque pierre qui le compose depuis ses inébranlables fondements jusqu'à son sommet qui se perd dans les cieux [1]. »

« Nous leur devons la plupart des pensées de ce travail, nous avons souvent emprunté jusqu'à leurs expressions, croyant qu'ici le seul but, comme le seul mérite, doit être, en dehors de toute revendication personnelle, de donner le plus de relief et d'éclat possible à la vérité [2]. »

« Nous avons voulu remplir, sous la forme d'un résumé court et suffisamment complet, une place à la fois modeste et utile entre les deux sortes d'œuvres religieuses dont les unes, toutes spéciales, se bornent à approfondir un des seuls côtés de la démonstration, et les autres, très-étendues, s'attachent à développer dans leurs plus minutieux détails tout l'ensemble des diverses preuves [3]. »

M. l'abbé L. F. Brugère, dans un article bibliographique inséré dans le *Correspondant*, a rendu compte du travail de M. Baguenault de Puchesse avec impartialité, justesse et modération. Nos appréciations ne différeront donc pas essentiellement des siennes, et nous n'avons aucune peine à admettre la conclusion dernière de l'honorable critique : « En somme, et malgré les quelques légères imperfections que nous n'avons pas craint d'y signaler, c'est là vraiment un très-bon ouvrage [4]. »

Ces trois citations renferment en germe les pensées et les impressions qu'a fait naître en nous la lecture de l'ouvrage.

Mgr d'Orléans ne se contente pas de féliciter l'auteur et d'approuver son œuvre, il fait appel au concours des auxiliaires laïques pour la défense de la vérité, et demande « que les hommes du monde qui ont la foi consacrent à ce travail leurs loisirs et leurs talents. » M. Baguenault de Puchesse nous présente son ouvrage comme un fruit mûri de la lecture et comme une élaboration des notes qu'il a prises en parcourant « les grands apologistes, les célèbres écrivains qui, depuis deux siècles surtout, ont si glorieusement défendu la cause religieuse, les

[1] Tome Ier, p. 9.
[2] Ibidem, note.
[3] Ibidem, p. 10.
[4] Numéro du 25 avril 1860.

Bossuet, les Leibnitz, les Pascal; Fénelon, le cardinal de la Luzerne, Bergier, Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, Frayssinous, de Genoude, Gerbet, Riambourg, de Champagny, Nicolas, Maret, Lacordaire, Ventura, Wiseman, Newman, Dœllinger, Balmès [1], » etc. M. l'abbé Brugère, mêlant la critique à l'éloge, nous fait connaître les résultats de ce genre de composition. Le prélat appelle autour de lui les défenseurs de la foi ; l'auteur nous dit comment il a voulu la défendre, et le critique nous fait voir dans quelle mesure il y a réussi.

Tels sont les rapprochements qui se sont présentés à notre pensée, et avec eux de graves questions sur la manière dont les écrivains laïques peuvent concourir à l'apologie du christianisme, sur le genre d'écrits qu'ils doivent se rendre familiers, sur le mérite de l'ouvrage de M. Baguenault de Puchesse. Une réponse complète à toutes ces questions serait la matière d'un volume; nous n'en ferons qu'un article.

Que le laïque puisse concourir efficacement à la défense de la foi et instruire les autres, c'est ce qu'on admettra sans peine. Le droit d'enseigner la religion appartient, il est vrai, en première ligne au sacerdoce. C'est aux apôtres et à leurs successeurs que ces paroles ont été adressées : « Enseignez toutes les nations [2]. » Aujourd'hui comme au temps du prophète Malachie, « ce sont les lèvres du prêtre qui gardent le dépôt de la science, et c'est à sa bouche qu'on demandera l'explication de la loi, parce qu'il est l'ange du Seigneur des armées [3]. » Cependant, à côté de cet enseignement officiel du prêtre, on conçoit qu'il y ait place pour un enseignement officieux de la part des laïques. En cherchant à éclairer leurs frères, ils ne font que s'acquitter envers eux des devoirs de la charité. Car Dieu « a ordonné *à chacun* d'avoir soin de son prochain [4].» C'est ce qu'ont fait avec bonheur, en beaucoup de points, MM. de Bonald, de Maistre et Nicolas.

Il est certaines régions où la parole sacerdotale a de la peine à pénétrer. Il est certains hommes qui n'aiment pas à l'entendre et ne l'écoutent qu'à regret. La vérité sera-t-elle donc condamnée à rester sans organe pour un grand nombre d'esprits? L'action du prêtre ne pourra-t-elle pas, dans ce cas, je ne dirai point être remplacée, mais aidée, soutenue par un secours étranger? Pourquoi ne point faire appel alors au zèle des laïques instruits?

[1] Tome Ier, p. 9 et 10.

[2] *Docete omnes gentes.* Matth., XXVIII, 19.

[3] *Labia enim sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus : quia Angelus Domini exercituum est.* Malach., II, 7.

[4] *Mandavit illis unicuique de proximo suo.* Eccli., XVII, 12.

Puis il y a une manière de dire et d'écrire en quelque sorte sacerdotale, et il y en a une autre propre à l'homme du monde. La première est réservée au prêtre, qui ne peut s'en départir sans sortir de son caractère, c'est-à-dire sans descendre. La seconde convient mieux au laïque ; en l'employant, il reste à sa place, et son langage, fût-il moins exact, moins savant, fait quelquefois plus d'impression qu'une manière de procéder plus méthodique et plus rigoureuse. On exigera donc moins d'un laïque que d'un prêtre, parce qu'il écrit pour un autre public. Mais sa tâche reste encore bien difficile. Après Mgr Dupanloup, nous avons cité trois noms, honorables tous les trois aux yeux de tous, ceux de MM. de Bonald, de Maistre, Nicolas. Combien d'autres leur sont inférieurs ! Et néanmoins ils n'ont pas été eux-mêmes à l'abri de la critique. Il n'est donc pas facile de réunir tous les suffrages. L'auteur du *Catholicisme présenté dans l'ensemble de ses preuves* a beaucoup fait pour ne mériter aucun reproche. Nous devons l'en féliciter, nous aurons néanmoins quelques réserves à exprimer. Il s'est nourri, nous dit-il, de la doctrine des célèbres écrivains « qui, depuis deux siècles surtout, ont si glorieusement défendu la cause religieuse [1]. » Peut-être eût-il gagné en remontant quelquefois aux saints Pères et aux théologiens de la grande époque. Sans cette précaution, n'est-on pas exposé à manquer parfois d'exactitude et de précision ? Quoique l'auteur ait su généralement éviter cet écueil, il n'y a cependant pas toujours réussi avec un égal bonheur. Tantôt il affirme que « l'homme recèle *en principe*, dans sa nature, les qualités nécessaires pour reconnaître la vérité et pour avoir conscience de la vertu [2]; » tantôt que l'homme « est capable, *idéalement* au moins, d'atteindre aux connaissances *premières* de l'infini, de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme, de la vie future [3]; » tantôt que « dans la nature présente de l'homme déchu, trop d'observations et de faits viennent lui révéler son incapacité *effective* à établir *aucune* règle précise, *aucun* précepte certain [4]. » Le peu d'accord qu'il y a entre ces propositions, qui en elles-mêmes ne sont pas d'une parfaite exactitude, nous paraît moins provenir du fait de l'auteur que du fait des apologistes auxquels elles ont été empruntées; seulement leur rapprochement à quelques pages d'intervalle en a rendu le contraste plus sensible.

[1] Tome Ier, p. 10.
[2] Ibidem, p. 25.
[3] Ibidem, p. 22.
[4] Ibidem, p. 26.

N'est-ce pas peut-être aussi faute de s'être suffisamment approprié des matériaux de provenance diverse que l'écrivain a admis dans sa rédaction, par inadvertance sans doute, des phrases comme celles-ci :

« Le Père (en parlant de la Trinité), principe fécond et tout-puissant; le Fils, substance *intégrante* de la substance du Père ; le Saint-Esprit, amour éternel et subsistant du Père et du Fils [1]. »

En parlant de la morale : « La morale n'est-elle point la règle immuable et souveraine, le but même de la révélation? N'est-elle pas avant tout la condition imposée à l'homme? N'est-ce pas pour la mettre en pratique qu'il a été créé libre, arbitre du bien et du mal, et qu'il a une conscience? N'est-ce pas sur elle qu'il sera jugé ? La morale, à proprement dire, est la religion *tout* entière [2]. »

Enfin, en parlant de l'homme : « Établis comme les marques manifestes de notre régénération, les sacrements, signes sensibles d'une grâce invisible, répondent ainsi, par leur double côté, aux deux parties *intellectuelle* et corporelle de l'homme [3]. »

Ce défaut d'exactitude de l'expression, qui affecte même quelquefois la pensée, se retrouve jusque dans le plan de l'ouvrage : « Nous diviserons nos études en six parties, qui comprendront tour à tour les preuves *naturelles*, *historiques*, *scientifiques*, *dogmatiques*, *morales*, *philosophiques* du catholicisme [4]. » M. Baguenault de Puchesse appelle *preuves naturelles* « la première révélation prouvée par la nature de l'homme, malgré même sa déchéance et par les traditions du genre humain, et le besoin d'un réparateur rendu évident par la corruption intellectuelle et morale du monde antique [5]. » Assurément le mot *naturel* n'est pris ici dans aucun des sens reçus par l'usage ordinaire, et, comme il n'est point défini d'ailleurs, il communique à la pensée quelque chose de vague et d'indécis, qui ne permet pas d'en voir clairement la justesse. De même, par preuves *dogmatiques*, on entend plutôt celles qui s'appuient sur un principe de foi que celles qui « nous découvrent la sublimité et la certitude du dogme catholique [6]. » Les preuves *morales* donnent une certitude *morale* de la vérité, comme les preuves *physiques* ou *métaphysiques* nous en donnent la

[1] Tome II, p. 7.
[2] Ibidem, p. 174.
[3] Ibidem, p. 38.
[4] Tome Ier, p. 6.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem, p. 7.

certitude *physique* ou *métaphysique*, et « la sublimité du dogme catholique, » qui se trouve rangée parmi les preuves *dogmatiques*, est une preuve *morale* en faveur du catholicisme, aussi bien que « les perfections surhumaines de la morale catholique. »

Faute d'être assez nette en elle-même et précise dans les termes qui la rendent, la pensée se présente quelquefois avec toutes les apparences d'une erreur historique. Nous n'en citerons qu'un exemple. « Les juifs, avec l'autorité que leur donne le caractère de leur divine mission, viennent, quoi qu'en aient dit certains philosophes, ajouter une preuve de plus à ce dogme universel de l'immortalité. Non inscrite, il est vrai, en tête des Tables de la loi, cette vérité primordiale se révèle dans de nombreux et remarquables passages des livres saints. Qu'était-ce, en effet, que l'homme créé à l'image de Dieu? que les patriarches allant se réunir à leurs pères, même sans avoir une sépulture commune avec eux?... Qu'était-ce que cette mort admirable des sept frères Machabées s'écriant : « Dieu nous donnera par la perte de notre corps « une vie immortelle!... » Et même avant le temps où l'on a pu dire que les Hébreux avaient reçu ces vérités des autres peuples, qu'était-ce que cette exclamation d'espérance s'échappant de la bouche de Job : « Je sais que mon rédempteur est vivant?... » Quel témoignage enfin plus éclatant que celui des prophètes? d'Isaïe menaçant les coupables jusque dans leurs tombeaux? de Daniel[1]..., etc.? » Ne dirait-on pas que Job se trouve ici confondu avec les Hébreux, puisqu'il s'agit des juifs qui, avec l'autorité que leur donne le caractère de leur divine mission, viennent ajouter une preuve de plus au dogme de l'immortalité de l'âme, proclamée par la tradition universelle? Et cependant cette confusion était loin de la pensée de l'auteur. Il n'a pas plus confondu Job avec les Hébreux qu'il ne confond avec eux tous les hommes lorsqu'il dit : « Qu'était-ce, en effet, que l'homme créé à l'image de Dieu? » Il a voulu prouver la croyance à l'immortalité de l'âme par « de nombreux et remarquables passages des livres saints, » démonstration parfaitement distincte de celle qui résulte de la tradition judaïque.

C'est peut-être trop insister sur des défauts le plus souvent sans importance. Félicitons plutôt l'auteur des précieuses qualités qui compensent amplement pour le plus grand nombre des lecteurs ces imperfections faciles à corriger. Avec une modestie qui l'honore, M. Baguenault de Puchesse veut bien se contenter pour son livre d'une place moyenne « entre les deux sortes d'œuvres religieuses dont les

[1] Tome Ier, p. 53.

unes, toutes spéciales, se bornent à approfondir un des seuls côtés de la démonstration, et les autres, très-étendues, s'attachent à développer dans leurs plus minutieux détails tout l'ensemble des diverses preuves. » Cette place lui est acquise, et il nous semble avoir rempli sans le dépasser, le cadre qu'il s'était tracé. Il n'a voulu présenter au lecteur « qu'un résumé court et suffisamment complet. » Et, en effet, nous pouvons le dire avec M. Desnoyers, vicaire général du diocèse d'Orléans, chargé d'examiner l'ouvrage : « Il offre un excellent résumé, un tableau complet des preuves les plus fortes de la vérité du catholicisme : et ces preuves forment, dans leur heureuse et savante brièveté, un faisceau de lumière qui devra éclairer toute âme de bonne foi et attentive[1]. »

Toute la partie scientifique est parfaitement traitée. Le lecteur instruit suppléera facilement à ce qui manque parfois à la partie philosophique et théologique. L'ensemble est donc vraiment utile, et c'est avec raison que Mgr d'Orléans, après en avoir pris connaissance par lui-même, écrivait à M. Baguenault de Puchesse : « J'ai les meilleures espérances du grand bien que pourra faire cet ouvrage[2]. »

H. Mertian.

PERTE ET GAIN, Histoire d'un converti, par le R. P. Newman, traduction de l'abbé Segondy. — H. Castermann, éditeur. 1859.

Le livre dont nous donnons ici une rapide analyse, publié, il y a une dizaine d'années, en Angleterre, par le R. P. Newman, traduit en français, quelques années plus tard, sur la troisième édition anglaise, a reparu naguère dans une nouvelle édition soigneusement revue par le traducteur.

Aucune publication française, que nous sachions, n'a entretenu ses lecteurs de ce beau travail vraiment digne de la haute réputation de son auteur.

Perte et Gain doit être rangé parmi ces ouvrages auxquels le temps enlève difficilement l'intérêt et l'actualité, parce qu'ils sont l'expres-

[1] Rapport de M. Desnoyers, cité en tête du premier volume.
[2] Lettre du 22 mars 1859, *ibidem*.

sion d'un état des choses et des esprits qui ne saurait être modifié, d'une manière sensible que par une longue succession d'années ou par quelque révolution soudaine.

C'est l'exposé des idées et des systèmes religieux qui ont actuellement cours en Angleterre, en particulier du mouvement de réaction qui s'opère en faveur du catholicisme depuis un quart de siècle environ, et dont l'université d'Oxford est demeurée le centre principal, comme elle en fut l'origine et le point de départ.

Ce que l'auteur écrivait il y a dix ans, il pourrait l'écrire encore aujourd'hui, la situation religieuse de la Grande-Bretagne étant, à peu de choses près, ce qu'elle était à cette époque ; et on peut affirmer que le livre du P. Newman est et restera longtemps encore aussi vrai, aussi intéressant, aussi neuf que lors de sa première apparition.

Personne, à coup sûr, n'était plus autorisé à traiter ces importantes questions que le docte Oratorien qui, après avoir été partie très-active et très-influente dans ce mouvement de retour vers l'Église romaine, finit par en devenir la plus importante et la plus glorieuse conquête.

L'auteur a eu la bonne fortune de trouver un traducteur français digne, à tous égards, de nous transmettre sa pensée. A en juger par l'heureux choix des expressions, la netteté des idées, la claire exposition des doctrines, M. l'abbé Segondy est à la fois un écrivain habile et un théologien entendu. Cette dernière qualité était au moins aussi indispensable que la première, parce que l'ouvrage, sous forme de narration, roule principalement sur des questions religieuses et théologiques qui ne sauraient être sûrement touchées que par un homme versé en ces sortes de matières. On saura bon gré à M. Segondy d'avoir inséré à la fin du volume une remarquable conférence du chanoine Oakeley, curé catholique de Saint-Jean à Islington, dans laquelle le savant orateur donne une analyse détaillée et fort intéressante de l'ouvrage qui nous occupe, en y joignant ses observations personnelles et ses anciens souvenirs d'Oxford, où il remplit lui-même autrefois un rôle important et distingué. On trouve, en outre, dans plusieurs endroits de l'ouvrage, et spécialement à la suite de cette conférence, des notes explicatives, résultat des études du traducteur même, ou par lui empruntées aux excellents travaux de M. Jules Gondon ou du vicomte Walsh, sur l'Angleterre. Tout cela contribue à rendre l'ouvrage aussi complet qu'instructif et intéressant.

« Le récit n'est pas basé sur un fait réel, » pour nous servir des paroles mêmes de l'auteur, c'est-à-dire que le fond de l'histoire et les

divers incidents ont été inventés pour augmenter l'intérêt par la mise en scène de personnages vivants et agissants, pour faciliter le classement des idées, les transitions d'un sujet à un autre, et surtout pour fournir à l'auteur le moyen d'exposer des doctrines assez arides par elles-mêmes, sans causer au lecteur ni fatigue ni ennui. Toutefois les caractères sont tellement choisis, les faits inventés ont tant de rapport avec des faits réels accomplis depuis peu au sein de l'anglicanisme, que l'auteur se croit obligé d'avertir, dans sa préface, qu'il ne fait pas de l'histoire, et qu'il n'a en vue aucune allusion personnelle.

On ne trouve nulle part l'explication du titre assez singulier placé en tête de l'ouvrage (*Perte et Gain*) ; mais ce titre se justifie suffisamment de lui-même par la marche et le dénoûment du récit : Le jeune Riding abandonne tout pour entrer dans le sein de l'Église catholique, sa famille, sa fortune, l'espérance fondée d'une position sociale qui promettait d'être brillante et glorieuse... voilà la *perte*. Il cherche, il trouve, il embrasse la vérité en se faisant catholique... voilà le *gain*.

Charles Riding est fils d'un ministre protestant, curé d'une modeste paroisse de campagne, et que l'auteur nous peint comme un homme paisible, charitable, sincère dans son attachement à la religion qu'il enseigne, peu instruit d'ailleurs dans la science théologique, mais plein de bon sens, n'ayant d'autre ambition que l'honnête entretien, la bonne éducation de sa famille et le maintien de la paix et des bonnes mœurs parmi ses paroissiens, dont il est aimé et vénéré comme un père.

C'est un des types de l'ouvrage ; car le P. Newman a pour but de représenter dans chacun de ses personnages autant de classes d'individus plus ou moins nombreuses, plus ou moins influentes, mais réellement existantes au sein de l'anglicanisme, se distinguant les unes des autres par des tendances, des habitudes, ou quelquefois même par des manies plus ou moins curieuses ou bizarres. L'auteur, en traçant ce portrait, veut donner à entendre que, même parmi les hommes élevés par leur naissance, leur éducation, leurs emplois au-dessus de la condition ordinaire, voire même parmi les ministres, on rencontre des âmes attachées de bonne foi à leurs erreurs, pratiquant et enseignant sans arrière-pensée la doctrine qui leur fut transmise, sans songer à chercher ailleurs la vérité dont ils se croient en possession, soit que la médiocrité de leur intelligence les rende incapables d'apercevoir les contradictions de leurs croyances, soit qu'une certaine apathie naturelle de caractère les empêche même d'y réfléchir.

Le jeune Charles Riding n'est pas de ceux-là. Il ressemble à son père

par la noblesse et la droiture du cœur; mais il a reçu du Ciel un esprit plus élevé, une âme plus ardente; la vérité est pour lui un impérieux besoin. Incapable de se reposer sur un doute ou une obscurité, sans chercher à dissiper ce doute, à éclairer ces ténèbres, il aime à se rendre compte de tout, soit dans ses croyances, soit dans sa conduite. C'est dans de telles dispositions qu'il est envoyé à l'université d'Oxford pour y commencer ses études théologiques.

Le docteur Newman est merveilleusement au courant des doctrines, des opinions, des partis religieux, des coutumes consacrées par le temps et la tradition dans la célèbre école; on voit qu'il a respiré dans ce milieu, qu'il a vécu de cette vie, qu'il a étudié, approfondi, discuté ces doctrines. Aussi rien ne lui échappe : les caractères avec leurs diverses nuances, les habitudes intimes tant des professeurs que des élèves; les hommes et les livres qui font autorité dans l'anglicanisme, sous le rapport du dogme ou de la discipline ecclésiastique, tout paraît sur la scène avec sa physionomie distinctive, à propos d'un sermon, d'une classe ou d'un repas; car l'auteur n'oublie pas un instant son but et y arrive par tous les chemins. Il cite ou du moins il mentionne en passant les pères et les docteurs les plus illustres de l'Église anglicane : le *très-orthodoxe* Bull, le *savant* Pearson, l'*éloquent* Taylor, le *bon évêque* Horne. Il fait connaître le terrain sur lequel chacun s'est signalé : Jakson sur le symbole, Laud sur la tradition, Waterland sur l'usage de l'antiquité, Wall sur le baptême des enfants, Palmer sur la liturgie, etc.

Pendant les premiers mois de son séjour à Oxford, Riding, comme on doit s'y attendre, rencontre à chaque pas des difficultés insolubles pour son esprit novice encore en ces sortes de matières. L'étude et la réflexion lui viendront sans doute en aide dans la suite; des professeurs habiles et savants aplaniront les obstacles et dissiperont les ténèbres; c'est du moins ce qu'il espère. Mais il ne tarde pas à s'apercevoir que les hommes les plus compétents en apparence, les hommes blanchis dans les études théologiques et religieuses, les docteurs vivants comme les docteurs d'autrefois, ne s'accordent pas entre eux sur les questions les plus importantes et les plus décisives. Les controverses auxquelles il assiste, les objections et les solutions qu'il entend, ne font qu'augmenter ses embarras. Ce qu'il désire par-dessus tout, c'est de trouver une base solide où il puisse asseoir et fixer ses croyances comme sur un roc inébranlable; cette base, il ne la trouve pas. On le renvoie sans cesse à son propre jugement, à ses appréciations personnelles, à sa conscience; et c'est précisément à quoi il veut se soustraire, puis-

qu'il n'y trouve rien de fixe ni de certain; il sait d'ailleurs que la foi nous vient par l'enseignement extérieur et non par la conscience, qui peut bien s'y soumettre, mais non pas l'inventer : *fides ex auditu.* Il a besoin d'autorité, d'une autorité qui s'impose de la part de Dieu, et tout ce qu'on peut lui dire de plus positif se réduit à ces conseils vagues et insignifiants : soyez franc, soyez bon, n'allez pas trop loin, tenez-vous dans un juste milieu, soyez sur vos gardes, évitez les partis, suivez nos théologiens, suivez-les tous, etc.

Les difficultés au lieu de s'aplanir ne firent que se multiplier lorsque Riding fut admis à suivre le cours important des Articles. Les trente-neuf Articles sont le symbole de foi anglicane que tous les étudiants en théologie doivent signer avant d'être promus aux grades de l'université. Ils furent rédigés en 1562, et confirmés par la reine et les évêques du royaume en 1571. On n'en connaît pas les auteurs d'une manière bien certaine. Ils sont contenus dans le *Livre de prières* (Prayer-Book), qui renferme, en outre, les prières du matin et du soir, le service de la Cène, les règles liturgiques pour l'administration du baptême, de la confirmation, du mariage, et un catéchisme anglican.

Ce *Livre de prières* est, après la Bible, la plus haute autorité doctrinale de l'Anglicanisme; ce dont on ne voit pas trop la raison, puisque ceux qui l'ont rédigé ou adopté ne donnèrent jamais la plus légère preuve qu'ils eussent reçu mission du Ciel pour dresser ou inventer des symboles de foi, rôle qui n'exige rien moins que le privilége de l'infaillibilité.

Mais, outre ce vice d'origine, les Articles sont encore sujets à bien d'autres inconvénients : quand il s'agit d'en déterminer le sens précis, ceux mêmes qui les regardent comme l'expression de la pure orthodoxie cessent de s'entendre, et, comme il n'existe aucun tribunal pour prononcer infailliblement et en dernier ressort, l'accord devient impossible. Aussi n'est-il pas rare de voir les docteurs les plus accrédités soutenir des doctrines entièrement contradictoires. « L'un rejette la succession apostolique, l'autre la soutient; celui-ci repousse la justification luthérienne, celui-là l'admet; un premier nie l'inspiration de l'Écriture, un second regarde Calvin comme un saint, un troisième considère la doctrine de la grâce sacramentelle comme une superstition; un quatrième se fait partisan de Nestorius, un cinquième est Sabellien[1]. »

La même confusion existe dans l'interprétation du symbole de saint Athanase, que les ministres de l'Église anglicane doivent lire ou chanter dans treize des principales fêtes de l'année.

[1] *Perte et Gain*, p. 115

Ces contradictions ne pouvaient échapper à l'intelligence attentive et clairvoyante de Riding. Aussi cherche-t-il avidement toutes les occasions d'éclaircir les doutes qui viennent à chaque instant plus nombreux assaillir son esprit; il écoute, il interroge, il objecte; semblable à un homme qui marche dans les ténèbres, il appelle de tous ses vœux un rayon de lumière qui lui fasse connaître le lieu où il se trouve et de quel côté diriger ses pas.

L'auteur nous fait alors assister à ces longues, mais instructives et intéressantes conversations théologiques où nous apparaissent à la fois les préjugés étranges que l'hérésie a déposés dans les esprits contre le catholicisme, et la caducité des principes sur lesquels est fondée la Réforme. C'est la liturgie, le chant, l'ornementation des temples, le jeûne, l'abstinence, le célibat, qui deviennent tour à tour le sujet des controverses; ce sont surtout les questions importantes et décisives sur les notes et les caractères de la vraie Église fondée par Jésus-Christ; le principe d'autorité, etc.

Le P. Newman ne s'attache pas à démontrer au long et en détail la divinité du catholicisme; il se contente de jeter çà et là, dans la conversation, des objections contre les erreurs opposées; il procède souvent par interrogation, il ne presse pas à outrance ses adversaires, mais par des raisons vives, pénétrantes, lumineuses, par des répliques pleines de bon sens et d'érudition, il démontre ou réfute victorieusement sans paraître viser au triomphe.

C'est dans ces entretiens consciencieux, dans ces controverses pleines de bonne foi dont Oxford fut en réalité le témoin, sous des noms différents, mais dans des circonstances plus ou moins analogues à celles que l'auteur nous met sous les yeux, qu'il faut chercher le véritable secret du mouvement religieux vers le catholicisme. Il ne fut point le résultat d'une entente, encore moins d'un complot; il naquit de l'étude approfondie des anciens Pères, du besoin senti de s'attacher à un principe certain et immuable d'unité, besoin qui travaillait et travaille encore tous les esprits sérieux et les cœurs sincèrement amis de la vérité. On eut le courage de sonder, à la lumière d'un examen attentif, les fondements d'un culte qui vit à peine quelques générations, tandis que l'Église du Christ doit remonter au Calvaire, et ces investigations tournèrent naturellement à l'avantage des doctrines catholiques.

Dans cette lutte généreuse pour arriver à la connaissance de la vérité, quelques esprits ne furent pas assez circonspects; ils obéirent à un entraînement irréfléchi plutôt qu'à une conviction profonde, comme cela arrive dans toutes les réactions même les plus légitimes;

quelques-uns, trop épris des beautés secondaires et accidentelles du culte catholique, confondirent l'accessoire avec le principal; l'architecture religieuse, le costume ecclésiastique, les cérémonies sacrées, prirent à leurs yeux une importance excessive; ils s'unirent au mouvement religieux sans le bien comprendre, et, au lieu de le faire avancer, contribuèrent plutôt à en ralentir le progrès. On en vit même, en petit nombre il est vrai, revenir sur leurs pas, et abandonner aussi précipitamment qu'ils l'avaient embrassée, une religion dont ils admiraient la surface, sans en approfondir les doctrines. Willis, qui lui, cependant, resta fidèle à la grâce et à ses nouvelles croyances, nous semble personnifier assez bien les moins avancés des hommes que nous venons de dépeindre et qui font de la religion affaire de sentiment, laissant une trop large part à l'imagination et au cœur au détriment de l'intelligence et de la conviction.

Mais ce qu'il y eut de singulièrement curieux fut de voir un grand nombre de Protestants cordialement ennemis de l'Église romaine, participer eux-mêmes à cet engouement pour l'architecture gothique et les cérémonies religieuses, « qui, dans le Protestantisme, comme le dit le chanoine Oakeley, sont de tous les charlatanismes le plus grotesque, parce que c'est le plus pompeux. » On s'extasia devant « des autels sans sacrifices, des jubés qui ne cachaient pas de mystères, des niches sans saints, des bas-côtés sans procession, des sanctuaires sans présence réelle ; on construisait des bénitiers qui devenaient le réceptacle de la poussière et des toiles d'araignée; des anges sculptés se trouvaient logés dans des demeures surprises de les voir; et des démons à face hideuse s'échappaient, comme en fuyant, des porches du temple, tandis que, pour une raison contraire, ils auraient bien pu continuer à y habiter en toute sécurité [1]. »

Bateman est le représentant le plus fanatique de cette passion architecturale.

Quant à Riding, esprit sérieux et réfléchi, il cherche la vérité ailleurs que dans ces formes accidentelles du culte, et il ne tarde pas à se convaincre qu'elle ne peut être l'apanage d'un système religieux dépourvu d'unité de croyances et de l'autorité qui en est le principe conservateur; qu'elle ne peut résider dans une communion dont les membres ne sont pas d'accord sur les points essentiels et fondamentaux de leur foi. Aussi, fatigué et alarmé des doutes qu'il éprouve, des contradictions qu'il entend, des ténèbres qui s'épaississent autour de lui, au lieu

[1] *Perte et Gain*, Appendice, p. 351.

de se dissiper, il interroge, il objecte, dans les classes de théologie surtout, avec candeur et bonne foi sans doute, mais avec une insistance qui finit par le rendre suspect ; ses plus innocentes intentions sont interprétées à son préjudice, on lui fait la réputation d'un *homme de parti;* il est même signalé au principal de l'université comme imbu de tendances catholiques. Celui-ci, après un entretien particulier dans lequel Riding rend compte de ses pensées, de ses doutes, de ses hésitations, mais avec le désir le plus sincère d'être éclairé, juge nécessaire de le renvoyer dans sa famille, considérant sa présence comme dangereuse pour les autres étudiants.

Ce revers ne fait que hâter la démarche décisive que Riding méditait déjà dans son cœur. Au sein de sa famille, dans la solitude, dans les réunions d'amis, ministres de la religion pour la plupart, il consulte, il étudie, il prie, il cherche la lumière, et arrive finalement au résultat heureux où arrivera tout cœur qui désire sincèrement et ardemment la vérité; il se détermine à embrasser le catholicisme, et, s'arrachant à la tendresse, aux regrets et aux larmes d'une famille désolée, vient abjurer l'hérésie dans le couvent des Passionnistes de Londres.

Ces quelques lignes ne peuvent donner au lecteur qu'une idée fort imparfaite de l'ouvrage du P. Newman : il demande à être lu pour être bien apprécié. Le célèbre Brownson n'a pas craint de l'appeler un chef-d'œuvre (a master-piece) tant au point de vue de la doctrine qu'au point de vue de l'art. On ne saurait imaginer une peinture de caractères plus vraie et plus spirituelle à la fois. L'auteur montre une connaissance profonde du cœur humain ; il est merveilleusement au courant des usages et des goûts de sa nation ; dans ces longs entretiens auxquels il fait assister le lecteur, il intéresse constamment, par un esprit moins petillant peut-être que l'esprit français, mais plein de bon sens, de justesse et d'instruction. Rien de plus délicat, de plus naturel, de plus touchant que le tableau qui représente, à la fin de la troisième partie, le jeune Riding faisant ses adieux à sa mère; voici les derniers traits de ce tableau : « Je vous laisse en de bonnes mains (c'est Charles qui s'adresse à sa mère), non pas plus dévouées, mais meilleures que les miennes (celles de ses sœurs) ; vous me perdez, moi, vous gagnez un autre fils. Adieu pour le présent ; nous nous reverrons quand vous voudrez, quand vous m'appellerez ; quel heureux jour que celui-là ! » Il se jeta à ses pieds et posa sa tête sur ses genoux. La mère ne put résister plus longtemps, elle se pencha sur lui et se mit à caresser ses cheveux, comme elle faisait quand il était petit enfant. A la fin, un tor-

rent de larmes s'échappa de ses yeux ; elles inondèrent la figure et le cou de son fils. Un moment Charles les supporta, puis se levant tout à coup, il embrassa sa mère avec précipitation, et s'élança hors de la chambre [1], » etc.

Mais n'avons-nous que des éloges à donner à l'ouvrage du P. Newman? S'il n'était évident pour nous que, dans l'intention de l'auteur, ce livre a été composé spécialement, je dirais presque exclusivement pour des hommes sérieux et instruits, et dans le but unique de faire connaître l'état des esprits et de la religion en Angleterre, nous trouverions trop peu de variété dans les situations de son héros; les scènes, intéressantes dans leurs détails, sont fréquemment les mêmes pour le fond; on aimerait un peu plus de richesse dans l'invention. Les jeunes gens, pensons-nous, à part ceux qu'un attrait spécial incline vers les choses sérieuses, ne goûteront pas aisément la lecture de cet ouvrage, peut-être même auraient-ils quelquefois de la peine à le bien comprendre. Le chapitre où l'auteur nous représente le jeune Riding exposé aux assauts de deux Irvingistes, d'une Plymouthiste, d'un néo-juif et d'un fanatique d'Exeter-Hall, nous paraît sortir un peu des bornes de la vraisemblance; mais nous avouerons volontiers que, si quelquefois le vrai peut n'être pas vraisemblable, c'est surtout lorsqu'il s'agit des extravagances ridicules, de la fureur aveugle où peuvent se porter les sectaires en suivant le principe de l'inspiration individuelle.

Nous pensons ne pouvoir mieux finir qu'en adressant au lecteur ces paroles qu'un des Pères de l'oratoire de Birmingham adressait au traducteur : « Voulez-vous avoir l'idée la plus exacte du mouvement religieux en Angleterre, lisez *Perte* et *Gain;* tout est là, les hommes, les controverses, l'atmosphère même de l'université d'Oxford? »

[1] *Perte et Gain*, p. 274.

J. Noury.

MÉLANGES

DE LA PHILOSOPHIE DANS SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES [1].

(FRAGMENT.)

Les sciences présupposent toujours à leur point de départ une multitude de notions générales. Telles sont les notions d'être, de substance et d'accident, de matière, de corps, de cause et d'effet, d'unité, de nombre. Ces notions, je les appelle fondamentales, parce que sans elles il n'y a point de sciences, parce que toutes les sciences sont fondées sur elles. Ainsi les sciences physiques sont toutes fondées sur les notions de substance, de corps, etc. L'arithmétique sur celles d'unité, de nombre, etc. La géométrie sur celles d'étendue, etc. La dynamique sur celles de cause, etc.

Or toutes ces notions sont-elles fournies, ou du moins expliquées par les sciences que nous venons d'énumérer? Nullement; les sciences les supposent connues, elles s'appuient sur elles dans leur définition même, elles développent les innombrables idées qui y sont renfermées; mais elles ne les examinent pas dans leur nature et leur essence.

Il y a tout un monde d'idées et de notions, servant de base aux sciences et sur lesquelles elles bâtissent, sans les examiner, sans les éclaircir.

Si donc il y a une science qui a pour but de traiter de ces notions et de les expliquer, cette science sera nécessairement première et fondamentale.

Or cette science existe : c'est la métaphysique. Toutes les notions que les autres sciences impliquent et présupposent forment précisément son domaine propre, car son but est de les analyser, de constater ce qu'elles ont de vrai et de réel dans les objets qui leur corres-

[1] Ce fragment est tiré d'un travail que son étendue ne nous permet pas de publier en entier.

pondent, de dissiper une foule d'idées fausses qui s'y mêlent souvent, en un mot d'en faire la critique.

On peut fort bien, sans aucun doute, commencer l'étude de la physique et des mathématiques sans connaître préalablement la métaphysique. On le peut aujourd'hui; pourquoi? Parce que ces sciences se trouvent toutes faites. Mais, si l'on devait créer, le pourrait-on sans des notions métaphysiques assez étendues? On ne le pourrait, évidemment; car, avant d'avoir même l'idée d'une science, il faudrait au moins en connaître l'objet et le distinguer de tout autre, ce qui serait impossible sans le secours de la métaphysique. Écoutons ici Suarez, qui, dans la belle dissertation qui précède sa grande Métaphysique, a traité à fond ce sujet : « C'est, dit-il, la métaphysique qui fixe et détermine l'objet « de toute science. Elle explique la nature même de l'être et de l'es- « sence. Elle distingue les différentes catégories d'êtres, et c'est sous « ces catégories que se trouvent compris les objets de toutes les « sciences. » (*Metaph.*, disput. I, sect. IV, n° 7.) La métaphysique donne ainsi les idées générales et les termes généraux à l'aide desquels se forment les définitions des sciences. Les sciences ne pourraient par elles-mêmes donner leur propre définition. La métaphysique seule peut se fixer son objet, parce que seule elle entre dans l'examen des diverses notions qui doivent concourir à la définir elle-même. (*Ibid.*, sect. IV, *passim.*) Elle est donc rigoureusement indépendante des autres sciences, tandis que celles-ci dépendent d'elle. « D'où il suit, dit encore « Suarez, qu'à ne considérer l'ordre de la doctrine qu'en lui-même, la « métaphysique est antérieure à toutes les sciences. » (N° 10.) « Quant « à l'ordre relatif à nous, il n'est pas toujours nécessaire que cette « science précède les autres. Cependant il faut toujours supposer « quelques-uns de ses principes et de ses termes, pour pouvoir entrer « et avancer dans les autres sciences; et, quoique la lumière de la « seule raison fasse connaître par elle-même ces principes et ces « termes, cette connaissance n'a pas l'exactitude et la perfection qu'elle « aurait si l'on avait déjà acquis la science métaphysique. »

Il est donc vrai que toutes les sciences sont subordonnées à la métaphysique quant à leurs *notions fondamentales.*

Les sciences viennent aussi se rattacher à la métaphysique par leurs *principes* et leur *certitude.*

« Toutes les sciences de démonstration, dit Aristote, se servent des axiomes qui sont leurs principes les plus universels. » *Omnes demonstrativæ* (*scientiæ*) *reguntur dignitatibus; universaliter enim et maxime principia omnium, dignitates sunt.* (*Metaph.*, II, 2.) La géo-

métrie, par exemple, commence par poser des axiomes qu'elle ne discute pas et qu'elle admet comme évidents. Ils sont évidents en effet, par eux-mêmes. La raison est forcée d'y adhérer. Mais enfin ces axiomes ne sont pas des données géométriques. La géométrie en tire les conséquences, voilà ce qui lui est propre ; mais elle ne les fournit pas. Les axiomes pris en eux-mêmes sont encore du domaine de la métaphysique. Il appartient au philosophe d'en traiter, et cela n'appartient qu'à lui. *Et si non est philosophi, cujus alterius erit de eis verum et falsum speculari?* (Arist., *ibid.*)

Ce que je dis des sciences mathématiques peut aussi s'étendre aux sciences physiques et naturelles, car elles admettent également comme premières vérités ou premiers faits une foule d'axiomes d'une autre sorte, tels que l'objectivité de nos idées, l'existence des corps, vérités encore évidentes sans doute, mais qu'elles n'examinent pas, et dont la philosophie seule a droit de s'occuper.

On peut donc dire avec saint Thomas que toutes les sciences sont subordonnées à la philosophie, parce qu'elles en reçoivent d'une certaine manière leurs principes et leurs premières vérités. *Ab ipsa omnes aliæ scientiæ dependent, utpote accipientes ab ipsa sua principia.*

J'ai dit *subordonnées*, mais non *subalternées*, parce que, comme le remarque Suarez (disp. I, sect. v, n. 45 et suiv.), les principes des sciences ne sont pas des conclusions rigoureusement démontrées par la métaphysique. Les premiers principes et les premières vérités sont immédiats et ne peuvent être démontrés directement[1].

Cependant il s'en faut bien que la métaphysique ne fasse rien à l'égard des premiers principes eux-mêmes. Elle les éclaire et les confirme. Elle les éclaire, parce que, en faisant mieux connaître les essences des choses, elle met dans un plus grand jour la nature des termes qui entrent dans l'énoncé des principes. (Suarez, *ibid.*, sect. iv, n. 17.) Elle les confirme, en leur donnant une sorte de démonstration indirecte, c'est-à-dire en les réduisant tous au principe de contradiction, le plus universel de tous les principes. (*Ibid.*, n. 22.) Elle répond à toutes les difficultés qu'on peut soulever contre les premiers principes, et fait voir que toutes sont vaines. (S. Thom., *Sum. Theol.*, p. I, q. i, a. 8.) Enfin, la métaphysique rattache les premiers principes à la première et suprême vérité, qui est Dieu. En dernière analyse, la raison, en adhérant aux principes, n'est infaillible que parce qu'elle est

[1] On appelle sciences *subalternes* celles qui demandent leurs principes à une science supérieure qui les a rigoureusement démontrés.

« une participation de la lumière divine, parfaite dans son genre, » ainsi que parle Suarez (*ibid.*); et, comme dit saint Thomas, « la raison « dernière de notre certitude, c'est que c'est Dieu lui-même qui nous « parle dans cette lumière de la raison qu'il nous a donnée. » *Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus.* » (Q. XI, *De Mag.*, a. 1, ad 13.)

De tout ce que la métaphysique fait pour confirmer les premiers principes, il est aisé de conclure que les sciences lui doivent beaucoup en ce qui regarde leur *certitude*. La certitude des sciences, en effet, est toute fondée sur celle des premières vérités et des premiers principes, et par conséquent la métaphysique, en sauvegardant ces vérités et ces principes, raffermit et protége les bases mêmes de toutes les sciences.

« Les sciences, dit saint Thomas, ne peuvent discuter avec ceux qui « nient leurs principes, pas plus qu'elles ne peuvent les démontrer. « Elles laissent ce soin à une science supérieure, qui est la métaphysi- « que » (*Sum. Th.*, I, q. I, a. 8); en sorte que, « si quelqu'un, dit Aristote, « contestait les principes de la géométrie, ce ne serait pas au géomètre « à les prouver, mais au métaphysicien. » Cela veut dire que le géomètre, s'il veut réfuter les objections de son adversaire contre les principes de sa science, ne peut le faire par des démonstrations tirées de la géométrie; mais il doit recourir aux notions de métaphysique qu'il possède, ou bien se déclarer incompétent à répondre.

Que s'il en est ainsi des sciences appelées exactes, qui se glorifient d'être les plus certaines et les plus inattaquables, que sera-ce des sciences moins élevées? Elles seraient pour ainsi dire à la merci du scepticisme, si la philosophie ne venait leur donner des armes, des principes de solution, et, comme dit saint Thomas, « une direction contre ceux qui nient leurs principes, *directionem contra negantes principia.* » (*Contr. Gent.*, III, 25.)

Et qu'on ne dise pas que les sciences n'ont rien à craindre du scepticisme. Le scepticisme n'a jamais inventé de théories plus dangereuses que dans ces dernières années. Qui ne connaît ces systèmes issus de Kant, qui ont aujourd'hui encore une si grande vogue et qui ne vont à rien moins qu'à renverser de fond en comble toute certitude? Assurément, le bon sens public opposera toujours une barrière infranchissable aux efforts de ces systèmes absurdes. Le scepticisme ne descendra jamais dans les masses au point de compromettre les vérités étrangères à l'ordre moral. Mais il pourrait s'attaquer aux vérités morales, et, celles-ci une fois ébranlées,

que deviendrait la société? que deviendraient les sciences elles-mêmes au milieu d'une société replongée dans la barbarie? Il est donc nécessaire que nous ayons des armes bien fortes contre ces hardis sophistes. Il faut qu'ils soient réfutés. La saine philosophie a cette mission; elle veille à la conservation des premiers principes de l'ordre moral; et les sciences doivent lui en savoir gré, parce que toutes les vérités sont solidaires.

Les sciences reçoivent encore d'autres services de la philosophie, toujours au point de vue de leur certitude.

Il n'est pas indifférent à la certitude des sciences d'avoir des règles fixes pour discerner le vrai du faux, ce qui est certain de ce qui est douteux ou simplement probable, de savoir n'affirmer comme démontré que ce qui est démontré. Or, pour tout cela, la philosophie fournit au bon sens naturel, souvent insuffisant, des secours inappréciables. Elle ne donne pas seulement une théorie complète de la certitude, elle trace encore un ensemble de règles propres à guider sûrement l'esprit dans la recherche de la vérité et à le préserver de l'erreur. Ceci me conduit à montrer ce que les sciences doivent à la philosophie au point de vue de leurs *méthodes*.

Il est superflu de dire quelle est l'importance de la méthode. On sait que les erreurs, les préjugés en physique, en astronomie, de même que dans l'histoire, dans la critique, etc., ont eu leur principale source dans l'ignorance des vraies méthodes et dans l'emploi des fausses méthodes, mais en particulier dans l'abus de l'analogie et de l'hypothèse.

Or la philosophie a pour mission d'indiquer à toutes les sciences leurs véritables méthodes. Les principales règles en furent tracées de bonne heure par les philosophes. Certains procédés ne pouvaient toutefois être mis assez en lumière dès les premiers temps. Il y fallait l'expérience des siècles. Quelques compléments précieux ont été ajoutés par les modernes à la science de la méthode, et aujourd'hui, sauf certains points qui demandent encore des éclaircissements, la philosophie est en état de fournir aux sciences un système à peu près complet de règles sûres.

Après avoir enseigné d'une manière générale que l'analyse et la synthèse sont les deux procédés fondamentaux de la méthode, et que, si l'on doit faire jouer le principal rôle à l'une ou à l'autre, selon les divers ordres de connaissances auxquels on les applique, il ne faut pourtant jamais les isoler complétement, mais les faire concourir ensemble autant qu'il est possible; la philosophie décrit les procédés spéciaux à

employer dans les deux principaux groupes de sciences, celles de raisonnement et celles d'observation; elle apprécie la valeur de chacun de ces procédés, en mesure la portée et permet ainsi de juger les résultats obtenus par leur moyen.

Aux sciences mathématiques en particulier, la philosophie trace les règles de la déduction et les lois de la démonstration. Elle leur apprend à poser des définitions justes et légitimes, d'une si grande importance dans ces matières. Elle leur apprend aussi qu'il ne faut ni tout définir ni tout prouver, et enfin que les démonstrations indirectes ou par l'absurde ne doivent être employées qu'à défaut de démonstrations directes. On peut l'affirmer sans crainte, si les mathématiques ont toujours eu ce caractère éminemment clair et rigoureux qu'elles présentent à un plus haut degré que les autres sciences, elles le doivent à la méthode qu'elles ont reçue de la philosophie.

Aux sciences physiques et naturelles, la philosophie assigne la méthode d'observation et d'induction. Cette méthode consiste à observer attentivement les différents faits ou phénomènes, à les soumettre à une analyse patiente et consciencieuse, à les comparer sous toutes leurs faces, à les reproduire au besoin par des expérimentations variées, à les grouper et à les classer selon leurs ressemblances ou leurs différences ; et, après un examen rigoureux, à formuler l'énoncé des lois et puis enfin des causes, car c'est toujours à ce dernier résultat que la science doit tendre; elle n'est proprement science que par là.

La méthode d'induction, comme on le voit, renferme un grand nombre de procédés de détail, tels que l'observation, l'expérimentation, la classification, etc. La philosophie examine un à un ces différents procédés, et marque toutes les précautions à prendre pour que l'on puisse s'en servir avec sûreté.

La méthode hypothétique ou *a priori*, qu'on a si souvent employée dans les sciences, est bien différente de la méthode d'induction. Cette méthode, appliquée aux sciences physiques, se fonde tout d'abord sur des théories préconçues, sur de prétendus axiomes vides de sens ; puis, se fiant à des analogies plus apparentes que réelles, elle affirme précipitamment que les phénomènes ont telle loi ou telle cause. Cette loi ou cette cause ne peuvent être évidemment des résultats sérieux et scientifiques. Ce sont des suppositions quelquefois absurdes. Telles étaient les théories des anciens sur le système du monde, la plupart des principes de leur physique, ainsi que l'alchimie et l'astrologie judiciaire du moyen âge. Tels furent aussi le système des tourbillons de Descartes, la théorie de la terre de Buffon, etc. Tels sont encore aujourd'hui la

plupart, sinon la totalité des systèmes de la phrénologie ou du magnétisme animal, sans parler de tant d'autres conceptions bizarres qui naissent tous les jours du cerveau de quelques savants et que l'Académie des sciences voit périodiquement comparaître à son tribunal.

La philosophie véritable réprouve tous ces abus, et il ne tient pas à elle que les sciences n'en soient pour toujours préservées. Elle montre en effet une juste sévérité à l'égard des analogies et des hypothèses. Elle enseigne que ce sont des procédés très-imparfaits et qui aboutissent souvent à l'erreur. Ce n'est pas toutefois qu'elle en condamne absolument l'emploi ; car ces procédés peuvent souvent être utiles à la science, et il est quelquefois nécessaire d'y avoir recours. Mais elle détermine les limites dans lesquelles on doit s'en servir et les règles auxquelles ils sont soumis. Elle apprend enfin que, lors même que les hypothèses paraissent le plus solidement établies, elles ne sauraient jamais équivaloir à de vraies démonstrations, à moins qu'elles n'aient été vérifiées directement par d'autres procédés rigoureux et certains. Si l'analogie et l'hypothèse s'en tenaient toujours à ces règles, elles n'offriraient plus guère de danger.

C'est ainsi que la philosophie guide et dirige les sciences dans leur marche. Par la méthode qu'elle leur donne, elle leur fournit les instruments de leurs recherches et leurs moyens de progrès. Elle pénètre avec elles dans les champs qu'elles explorent, et juge souverainement tous leurs travaux. *Scientiarum judicem et formatricem*, dit saint Augustin en parlant de la logique.

La philosophie exerce par là une grande influence sur le développement des sciences. Les faits d'ailleurs le prouvent surabondamment. On sait que la plupart des grandes découvertes scientifiques qui ont transformé les sciences ont été faites par de grands philosophes. Leurs noms sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici.

Il n'y a pas lieu d'être surpris de cette part immense que la philosophie a prise à la formation des sciences. Les sciences sont des conquêtes de l'intelligence humaine. Or cette intelligence, qu'est-ce qui la rend le plus capable d'agrandir ses conquêtes? C'est avant tout la philosophie. La philosophie l'exerce, la fortifie, l'élargit et décuple sa puissance. La philosophie, en la soumettant à la gymnastique du raisonnement, lui communique plus de souplesse et de vigueur. Puis elle l'élève aux hauteurs lumineuses de la métaphysique et lui donne « ces « grandes vues qui embrassent les rapports éloignés et décident à la fois « une infinité de questions, en montrant l'endroit où mille objets vien- « nent se toucher en secret par un côté, tandis que par un autre ils

« paraissent s'éloigner à l'infini et ne pouvoir jamais se rapprocher. » (P. Guénard, *Disc. sur l'esprit phil.*) Les sciences sont à la métaphysique ce que sont à une haute montagne les versants qui se prolongent autour d'elle. Le métaphysicien, dit Aristote, a une science presque universelle, parce qu'il voit toutes choses « d'une vue d'ensemble et « que les détails même qui lui échappent sont compris d'une certaine « manière dans les principes généraux qu'il possède[1]. » (*Métaph.*, I, 2.)

Ainsi la philosophie agrandit immensément le génie ; et, comme le génie livré à lui-même peut encore se perdre dans les extravagances, la philosophie le surveille et le dirige toujours par les règles salutaires de la méthode, règles que je comparerais volontiers à ces appareils qui modèrent et gouvernent les impétuosités furieuses de la vapeur sur nos chemins de fer, ou encore à ces *rails* fermes et sûrs qui, en paraissant entraver les roues du char, en enchaînant sa liberté, ne font que régulariser et faciliter sa marche, le préservent de l'abîme et le conduisent rapidement au terme.

Il suit de là que les sciences doivent reconnaître qu'elles sont redevables à la philosophie d'une grande partie des progrès qu'elles ont accomplis jusqu'à nos jours.

La philosophie leur donne leurs méthodes, je viens de le prouver. Elle leur donne enfin leur *unité*.

L'unité d'une science est constituée par sa définition. C'est en effet la définition qui en fixe l'objet et le distingue de tout autre. Or, comme je l'ai montré plus haut, la définition d'une science ne peut se faire qu'à l'aide de notions métaphysiques. Il est donc vrai de dire que les sciences reçoivent de la philosophie l'unité de leur objet.

Il y a encore une autre unité dans les sciences, qui est constituée par leur fin, ou par le terme auquel chacune de leurs parties se rapporte en dernier ressort. C'est surtout ici que la philosophie rend aux sciences de signalés services.

Les sciences ne peuvent par elles-mêmes connaître la fin suprême à laquelle elles doivent tendre. La seule fin qu'elles puissent avoir en vue, c'est d'orner l'intelligence humaine, de satisfaire le besoin que les hommes ont d'apprendre, de préparer enfin d'utiles découvertes qui contribueront au bien-être de l'humanité. Je ne dis pas que ce soient là des fins que les sciences ne puissent pas légitimement se propo-

[1] Ces fréquentes citations, que nous empruntons à la Métaphysique d'Aristote, ne doivent nullement faire supposer que nous admirions sans réserve un ouvrage dont le mérite nous paraît bien inférieur à celui de l'*Organum*.

ser. Mais je dis que ce n'est pas leur fin la plus noble, leur fin principale. Si surtout elles n'étaient, pour ainsi dire, que les pourvoyeuses de l'industrie, comme malheureusement elles tendent à le devenir en notre siècle, il est certain qu'elles perdraient toute leur dignité et leur noblesse. De telles destinations sont trop basses pour elles.

C'est la philosophie qui assigne aux sciences la seule fin véritablement digne d'elles, car c'est la fin même de l'homme, c'est-à-dire Dieu, vers qui toutes choses doivent tendre comme à leur dernier terme. Dans quelque ordre de recherches que les sciences s'engagent, il faut qu'elles aspirent toujours à élever l'homme vers Dieu. Les sciences physiques et naturelles, par exemple, doivent absolument se diriger par la pensée féconde des causes finales. Elles doivent nous transporter au delà des faits matériels, des nomenclatures, des formules et des lois qui ne disent rien au cœur, pour nous faire admirer les traits d'intelligence et de sagesse, mais d'une intelligence et d'une sagesse infinie, qui éclatent de toute part, dans les obscurs détails de l'anatomie et de la physiologie, comme dans les vastes espaces et les mondes de l'astronomie.

Cette intervention du véritable esprit philosophique dans les sciences, outre qu'elle est propre à leur révéler bien des secrets importants, les ennoblit singulièrement et leur fait changer d'aspect. Elles reçoivent dès lors une mission toute nouvelle, celle de contribuer pour leur part à glorifier Dieu, à le faire mieux connaître et aimer des hommes. C'est à ce magnifique point de vue que la plupart des savants illustres se plaçaient pour étudier les sciences.

Mais la philosophie ne se contente pas de donner à chaque science son unité d'objet et de fin, elle montre encore l'unité générale de toutes les sciences.

De même que les sciences ne peuvent connaître leur propre objet et leur fin suprême, elles ne sauraient non plus connaître les rapports qu'elles ont les unes avec les autres, ni leur mutuelle harmonie. Les rapports et l'harmonie des sciences reposent principalement sur des notions métaphysiques. La philosophie est donc seule compétente pour en traiter. A elle seule il appartient de leur fixer leur centre commun, de les distribuer dans une hiérarchie régulière, et de montrer comment, tout en conservant leurs attributions distinctes, elles se lient néanmoins et s'enchaînent dans l'ensemble, s'éclairent, se complètent les unes les autres.

Ce résultat, la philosophie l'a déjà obtenu en partie. Elle l'aura ob-

tenu pleinement quand elle aura fait la grande classification raisonnée de toutes les sciences.

Dans l'antiquité, Aristote avait tenté cette entreprise. Ce génie était comme l'encyclopédie vivante de toutes les connaissances de son temps. Il les avait lui-même agrandies de beaucoup. Mais sa classification devait être et fut en effet bien imparfaite. Depuis, d'autres essais plus ou moins heureux ont été faits à différentes époques[1]. Dans ces dernières années, l'illustre Ampère a publié une classification qui est vraiment gigantesque. (Voir *Essais sur la Philosophie des sciences.*) Mais on peut, ce semble, lui reprocher, entre autres défauts, d'être à bien des égards arbitraire et systématique.

Au reste, il est bien à présumer que nos temps ne sont pas encore mûrs pour la parfaite réalisation d'un pareil dessein. La philosophie a besoin d'être restaurée et relevée de l'abaissement auquel on l'a condamnée. Les sciences n'ont pas encore assez reculé leurs limites. Il faut qu'on pénètre dans quelques régions de leur domaine, jusqu'ici demeurées obscures. Il faut qu'il y ait une conspiration de nobles efforts pour établir entre toutes les branches de connaissances des relations plus intimes, et, pour ainsi parler, un échange de communications plus promptes et plus faciles, comme celles que l'électricité commence à établir entre les différentes parties de la terre.

Ce qu'on a déjà fait permet d'espérer qu'un jour viendra où un fort et puissant génie, qui sera avant tout un grand philosophe, découvrira et expliquera dans un vaste plan les relations les plus cachées de toutes les sciences. Nous nous associons avec bonheur aux magnifiques espérances que le révérend Père Gratry a exprimées à ce sujet, (*Logique*, les Sources), et nous croyons que cette grande *science comparée*, pour laquelle il aura lui-même réuni des matériaux précieux, sera un jour fondée sur de larges bases.

C'est alors que la philosophie, ayant fait la synthèse universelle des sciences, viendra remplir, autant qu'elle en est capable, le désir que nous avons toujours de découvrir l'unité de toutes choses.

Il est beau, sans doute, de descendre par l'analyse dans les profondeurs d'une science. Mais l'analyse appelle la synthèse, comme le mouvement appelle le repos, et les synthèses partielles ne suffisent pas à notre intelligence faite pour l'unité. Il lui faut la synthèse

[1] On peut voir dans le bel ouvrage d'Ozanam sur Dante un très-remarquable plan de classification de toutes les connaissances humaines par saint Bonaventure.

générale, la synthèse suprême, qui rassemble les dernières conclusions de toutes les sciences, en fait comme un faisceau lumineux, et réduit enfin tout cela à une seule idée, à une seule formule.

Mais, disons-le encore, quelques progrès que puissent faire les sciences et la philosophie elle-même, ce dernier terme ne sera jamais atteint ici-bas. La science de Dieu seule est parfaitement une, parce que seul il est acte pur. Seul il voit dans l'unité ce qui fut, ce qui est, ce qui sera, ce qui peut être. Seul il exprime dans son verbe, son Fils *unique*, toute l'infinitude de sa science.

Quant aux créatures, plus elles sont éloignées de Dieu, plus aussi elles sont éloignées de l'unité. *Quod est unum in superiore diversificatur in inferiore*, dit excellemment l'adage scolastique. L'intelligence humaine ne voit la vérité que par parcelles détachées et successives. Pour que la science de l'homme soit vraiment une, il faut, dit saint Thomas (2ª 2æ, q. 180, a. 6.), « qu'il soit affranchi des choses extérieures « et que, toute trace de raisonnement venant à disparaître de son es- « prit, il fixe son regard dans la contemplation et l'intuition de la « vérité simple et une. » Ce qui ne se réalisera que là où Dieu sera tout en tous.

Mais, s'il ne nous est pas donné sur la terre de parvenir à cette perfection de l'unité dans la science, la philosophie ne nous permet-elle pas de l'entrevoir dans une certaine mesure?

P. Toulemont.

CASUS CONSCIENTIÆ

DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS TERTIUS.

Elpidia, in parœcia S. Jacobi famula, initis sponsalibus cum Cleobulo S. Medardi incola, apud quem post matrimonium habitare decreverat, relicto famulatu, apud sororem, in parœciam S. Stephani ad exspectandum nuptiarum diem sese recepit, ac post quadraginta dies a Parocho S. Jacobi conjugali fœdere juncta fuit. Has nuptias alii irritas, alii dubias, alii validas habent, et tuam ex jure tum communi tum particulari deposcunt sententiam.

Pertinax, cleri Constitutioni addictissimus, parœciam regere perrexit, primum schismaticus, dein propter hæresim excommunicatus; paulo

post priori annexa est secunda parochia : quarum incolas per tres annos matrimoniali sacramento copulavit. Morti jam proximus, animæque consulere cupiens, quid de istis conjugiis sentire debeat, abs te humillime inquirit.

Eucharis, funambulus, propriam nullibi sedem habens, Lepidam Parisiis duxit extra hujus parœciam, nec accersito ipsius parocho. Porro uxor sequenti die plus æquo anxia ad confessarium advolat, qui de hujus matrimonii valore judicium a te rogat.

Quæritur primo : *Quid sit domicilium, quasi-domicilium, et qua ratione acquirantur?*

Cum ille, cujus assistentia, ex concilio Tridentino, ad matrimonii valorem requiritur, non sit parochus originis, sed domicilii aut quasi-domicilii contrahentium, præstat ut exacte definiatur, quid domicilii, quid quasi-domicilii nomine veniat.

De domicilio nulla est difficultas; nam apud omnes definitur : *Locus in quo quis habitat cum intentione perpetuo manendi.* Unde, ad domicilium adipiscendum, neque sola intentio sufficit, neque sola habitatio; sed utrumque adesse debet, et animus habitandi, et corporalis habitatio loci. Dum autem duo ista requisita adsunt, statim ab ipso habitationis initio, domicilium acquiritur.

De quasi-domicilio non una est doctrina. Quamobrem, ne videamur fortasse a multorum placitis citra rationem discedere, juverit tum veterum, tum recentiorum sententias perstringere. Quod ad veteres attinet, magna pars theologorum ac jurisperitorum, ut videre est apud Sanchez (*de Matrimonio*, lib. III, disp. XXIII, n° 11), nullum admittebat quasi-domicilium, et negabat ratione solius habitationis temporaneæ fieri aliquem ejus loci domiciliarium et parochianum. Docebant igitur veteres illi parochum loci Universitatis nullam jurisdictionem in spiritualibus exercere in scholares posse, sacramenta administrando, exceptis iis quæ sunt de necessitate, nisi de licentia proprii parochi aut episcopi discessissent. Quare matrimonium non licebat inire, nisi præsente parocho domicilii, vel de ejusdem aut Ordinarii licentia. Et hæc est prima sententia.

Secunda sententia, ait Sanchez (*ibid.*, n° 12) docet acquiri parochiam ratione habitationis, quando ea brevis temporis non est, sed in id oppidum se aliquis recipit causa alicujus negotii expediendi, ut eo expedito ad proprium domicilium redeat : ut acquirunt scholastici in loco studii, famuli et mercenarii non ad breve tempus locantes opera in domo heri, et ii qui causa pestis aut belli aliquo confugiunt. Porro hujusmodi habitatio, apud auctores, quasi-domicilii plerumque nomine

venit; et exinde definitum est quasi-domicilium : *Locus in quo quis versatur cum intentione manendi, non quidem perpetuo, sed per majorem anni partem.* Consentiebant iidem auctores, cum tali intentione, quasi-domicilium, sicuti domicilium ipsum, statim ab initio habitationis acquiri. Recentioribus plerisque placuit, non jam intentionem manendi per *majorem*, sed tantum per *dimidiam* anni partem requirere (ita Scavini, tract. XII, disp. III, cap. II, a. 4), aut etiam per *tempus* aliquod *notabile* (ita Dens, nº 108, et Carriere, nº 1276).

Conferantur, præter Sanchesium, Benedictus XIV, Instit. XXXIII, nº 11 ; La Croix, *de Matrim.*, nº 721-723; Struggl, nº 157; Schmalzgrueber, *de Sponsal. et Matrim.*, part. II, tit. III, nº 149-151; Carriere, nº 1276 et sqq., etc. Item *Casus Conscientiæ Ecclesiæ Bononiensis,* II Julii, ann. 1780, ubi hujus doctrinæ compendium invenitur.

Verum hæc de quasi-domicilio doctrina non sufficit ad jus hodiernum Ecclesiæ in præsenti materia elucidandum. Jam enim validum habetur matrimonium initum coram parocho loci in quo qui contrahit, per spatium unius mensis habitaverit. Necesse est ergo aliunde quasi-domicilii rationem et conditiones repetere.

Et primo quidem, exstat apud Fagnanum (prim. part. III lib. Decret., *de Parochis et alienis Parochianis*, cap. *Significavit*) hæc decisio a Concilii Congregatione lata :

« Cum vir et mulier Trajectenses, timentes impedimentum a parocho, ad vicinam urbem Aquisgranensem se contulissent, et ibi aliquandiu morati matrimonium contraxissent, S. Congregatio consulta super validitate, censuit exprimendum tempus quo contrahentes Aquisgranæ manserunt : quod si fuerit saltem unius mensis, dandam esse decisionem pro validitate, alias de novo referendum in Congregatione. »

Hinc autem nondum satis apparebat utrum hæc *mora* sive *mansio* (quippe S. Congregatio non alias usurpat voces) pro *quasi-domicilio* habenda esset. Sed Benedictus XIV omnem ambigendi locum sustulit, per suam constitutionem *Paucis abhinc hebdomadis,* datam anno 1758 ad Episcopum Goanum; in qua, eamdem allegans declarationem, hæc præmittit : « Necessarium fore censemus nonnihil adjungere, *ut in propatulo sit quidnam requiratur ad quasi-domicilium adipiscendum.* Verum *hac in re non alio pacto responderi potest, nisi quod, antequam matrimonium contrahatur, spatio saltem unius mensis, ille qui contrahit habitaverit in loco ubi matrimonium celebratur.* Definitiones Congregationis Concilii hac de re observari poterunt apud Fagnanum, » etc. Hic, relata ex Fagnano decisione, addit Pontifex : « Natalis Alexander in *Theologia Dogmatica et Morali*, lib. II, *de Sacram Matrim.*, cap. II,

a. 2, reg. 6, animadvertit, ad acquirendum *quasi-domicilium*, oportere ut contrahentes, antequam matrimonium celebrent, *tanto tempore eo in loco ubi copulantur fuerint commorati, ut ibidem cogniti jam sint atque perspecti.* » Locus notatu dignissimus; nam veteres plerique theologi aliud requirebant ad constituendum quasi-domicilium, de quo ipse ne verbum quidem facit : scilicet *intentionem manendi per majorem anni partem*. Tandem, ut aliis auctorum dubiis occurrat, de tempore subsequente, sic pergit : « Dubitari autem posset, num ad quasi-domicilium acquirendum matrimonii causa, uti diximus, non solum requiratur præcedens habitatio, verum etiam subsequens ad aliquod temporis spatium. Verum, cum observaverimus subsequentem habitationem ab iis auctoribus qui hanc tractarunt materiam, tanquam magni momenti adminiculum reputari, ut novum domicilium quæsitum dicatur, nihil vero de illa præscriptum fuisse a Concilii Congregatione in adducta paulo ante definitione penes Fagnanum, nolumus hac de re quidquam novi decernere. »

Ubi quatuor advertenda :

1° Omittens Benedictus XIV communem veterum definitionem (*locus in quo quis versatur cum intentione permanendi per majorem anni partem*), omnem quasi-domicilii rationem repetit ab ipso fine qui a legislatore intenditur, scilicet, ut contrahentes *cogniti jam sint, atque perspecti.*

2° Definit, ut is finis obtineatur, proindeque acquiratur quasi-domicilium, *sufficere* præcedentem per spatium unius mensis habitationem.

3° Definit (quod omiserat S. Congregatio) ad quasi-domicilium acquirendum, eamdem habitationem unius mensis *requiri ;* nam quæstio est, *quid requiratur ad quasi-domicilium adipiscendum*, et responsio non alia est, *nisi quod, antequam matrimonium contrahatur spatio saltem unius mensis, ille qui contrahit, habitaverit*, etc.

4° De subsequenti habitatione, quæ a multis auctoribus tanquam magni momenti adminiculum reputabatur, cum nihil a S. Congregatione præscriptum fuerit, nihil ipse decernit.

Res itaque, ut ipse loquitur Pontifex, jam in propatulo est : *Sufficit et requiritur habitatio præcedens unius mensis spatio, ad quasi-domicilium adipiscendum matrimonii causa.*

Adde quod non ita pridem, in causa matrimonii quæ a quæstione domicilii pendebat, S. Congregatio Inquisitionis ad dubium propositum respondit : *Stet Epistola Benedicti XIV ad Episcopum Goanum.* (S. Cong. Inquis. die 6 decembr. 1843. Vid. P. Gury, n° 847.)

Cæterum definitio S. Concilii Congregationis, cum verbis Bene-

dicti XIV eamdem confirmantibus et explanantibus, communiter invenitur apud auctores nostri ævi ; unde censenda est pro sufficienter promulgata. Recole insuper quæ jam diximus de alia Congregationis Concilii definitione apud Zamboni, et de conciliis Bituricensi et Auscensi. (*Études de Théologie*, décembre 1859, p. 644.)

Quæritur secundo : *An valide matrimoniis assistat parochus schismaticus, excommunicatus, intrusus, putatitius?*

Respondeo : Valide (sed illicite) assistit parochus tum schismaticus, tum excommunicatus. Concilium enim Tridentinum, sess. XXIV, c. I, § *Qui aliter, de reform. matrim.*, parochi tantummodo præsentiam requirit. Atqui schismaticus aut excommunicatus non desinit esse parochus; ergo valide assistit.

Verum quidem est, ex Constantiensi synodo, excommunicatos *vitandos* omni jurisdictione privari. Ibi autem nullam parochus exercet jurisdictionem, sed tantum assistit ut testis qualificatus qui de matrimonio testificari possit. Ergo parochus etiam vitandus valide matrimonio assistit. Ita Sanchez, l. III, disp. XXI, q. 1; Schmalzgrueber, n° 173-175; La Croix, n° 729; Reuter, n° 595; Ligori, *de Matrim.*, n° 1082; Scavini, tract. XII, disp. III, cap. II, art. 4, q. 3, etc.

Speciale dubium moveri potest circa parochum *propter hæresim* excommunicatum. Nam, cum hæretici *ipso jure* (cap. *Ad abolendam*, lib. V, *de Hæreticis*) omnibus bonis spolientur, inter quæ beneficia reputantur, hinc sequeretur parochum in hæresim lapsum eo ipso titulo excidisse et esse parochum nullum. Sed admittunt communiter doctores hæreticum non amittere titulum antequam lata sit in ipsum *sententia*, ut aiunt, criminis *declaratoria ;* imo, sed minus communiter, antequam executio facta sit per judicem, nisi tamen judex in sententia præciperet ut condemnatus statim dimitteret beneficium. (Cf. Suarez, *de Fide*, disp. XXI, sect. V, et Schmalzgrueber, *de Hæreticis*, n° 109 et seqq.) Si tamen parochus sit hæreticus publicus et declaratus, tunc desinit ipso facto esse parochus, et invalide matrimonio assistit. (V. Scavini, tract. XVI, disp. III, cap. II, art. 4, q. 3.)

Intrusus dicitur parochus qui sine ulla legitima superioris auctoritate in parochia est positus. Putatitius (quatenus ab intruso distinguitur, nam alii aliter) is est qui communiter habetur uti verus parochus ex titulo colorato, tali nempe qui per se aptus est ad conferendam potestatem, sed reipsa non confert ob latens vitium, v. g. simoniam occultam.

Porro, si titulo colorato accedat error communis, parochus putatitius matrimonio valide assistit. Tunc enim Ecclesia supplet quod deest,

et est axioma juris : *Error communis tribuit jus.* Bonum utique fidelium exigit ut valeant actus quibus favet auctoritas ejus qui communiter censetur parochus.

An idem dicendum de intruso? Negat Sanchez (lib. III, disp. XXII, n. 49), quia Ecclesia parocho putatitio solum tribuit jurisdictionem propter errorem communem fundatum in aliquo titulo colorato, non vero id agit propter similem errorem in nullo titulo fundatum. Interim tamen probabilis est opposita sententia ; nam Ecclesia, utpote pia mater, propter errorem communem et bonum commune semper videtur hujusmodi parocho tribuere jurisdictionem. Ita Struggl, n° 164, aliique permulti.

Quæritur tertio : *An coram parocho matrimonium inire debeant peregrini et vagi, et quisnam illorum matrimoniis valide assistat?*

Peregrinus, ait Benedictus XIV, *is nuncupatur qui ea voluntate iter facit ut ad pristinum domicilium revertatur. Vagus* autem *ille appellandus est qui relicto suo domicilio sedem in exteris terris inquirit.* Igitur peregrinus alicubi domicilium aut saltem quasi-domicilum habet, vagus autem nullibi. Alia est peregrinorum, alia vagorum copulandorum ratio.

Porro, de matrimonio vagorum triplex sententia.

Prima sententia est, quemcumque parochum posse matrimonio vagorum interesse ; et, cum nullam apponant limitationem, videntur intelligere *etiam extra suam parochiam.* Fundamentum est, quia non est major ratio de uno parocho quam de alio, cum vagi nullam habeant certam parochiam. Item, is debet, inquiunt, vagorum matrimonio interesse a quo, si vellent, deberent sacramenta recipere. Porro a quolibet parochó possunt sacramenta recipere ; ergo, etc. Ita Sanchesius et alii plures. « Atque hinc, ait Schmalzgrueber, juxta hanc doctrinam, vagus hic Ingolstadii matrimonium contrahere posset, non solum coram parocho Ingolstadiensi, sed etiam coram alio quocumque, si illum vocare velit huc Ingolstadium. Hæc sententia, teste Pirhing et P. Wiestner, probabilis est. » (*De Clandest. Despons.*, n° 162.) Sic videtur sentire Scavini, dicens : *Vagus potest contrahere coram quocumque parocho.* (Tract. XII, disp. III, cap. II, a. 4.)

Secunda sententia, primæ prorsus opposita, est, vagos posse matrimonium valide contrahere coram parocho loci, eoque solo, in quo actu *hospitantur.* Hanc sententiam probabiliorem habet Reuter (n° 600), non satis fortasse distinguens inter locum in quo vagus *hospitatur* et in quo *contrahit.*

Tertia denique sententia, media inter utramque, est, vagos valide

contrahere coram parocho loci in quo *sunt*, scilicet tempore contractus. Hæc nobis probabilior videtur, et plures habet asseclas. Sic Benedictus XIV : *Ipsorum* (vagorum) *parochus dicitur in cujus ditione versantur*. (Inst. XXXIII, n° 10.) Clarius adhuc Moser : *Vagi contrahere debent coram parocho loci in quo degunt dum contrahunt*. (*De imped. matrim.*, cap. XVII, n° 8.) *Ratio est*, ait Schmalzgrueber, *quia probabilius est, quod vagi non a quolibet parocho sacramenta possunt suscipere, sed solum a parocho loci in quo pro tempore versantur*. (*De Cland. Desp.*, n° 163.) Et hic affert Coninck, Laymann, Pirhing, Wiestner, Reiffenstuel, et plures alios.

Valet matrimonium ita contractum, si alter tantum sponsorum sit vagus; quia ad valorem matrimonii sufficit parochus sponsi alterutrius proprius. (Sententia opposita est paucorum omnino, inter quos Van Espen.)

Hactenus de vagis. Peregrini vero, quos jam satis a vagis distinximus, nec licite, nec valide possunt contrahere matrimonium coram parocho loci per quem transeunt, vel in quo ad breve tempus subsistunt aut hospitantur; quia is non est proprius illorum parochus, cum nec vagi sint, nec domicilium, nec quasi-domicilium ibi, sed alibi habeant.

Nunc ad casus propositos.

Ad primum, nuptias Elpidiæ censeo irritas, nam parochus S. Jacobi iis nuptiis assistendi potestatem non habet :

1° *A jure communi*. Duplici modo hoc contingere posset : sive quia est parochus domicilii aut quasi-domicilii Elpidiæ, sive quia Elpidia, cum vaga sit, nubere potest ubicumque coram parocho loci in quo contrahit. Non habet potestatem primo modo, siquidem Elpidia omnino reliquit, facto et animo, domicilium quod habebat in parochia S. Jacobi. Neque secundo modo : etenim Elpidia non potest dici vaga, cum jam quasi-domicilium adepta sit in parochia S. Stephani, ubi quadraginta dies commorata est.

2° *Neque a jure particulari*. Valerent quidem, hac in materia, statuta Ordinarii *præter* (non contra) jus commune, cum ipsius sit delegare. Verum, ut facile patebit cuique legenti Rituale Parisiense, nihil tale in hac diœcesi statuitur circa potestatem matrimoniis assistendi.

Ergo parochus S. Jacobi nullo modo potestatem habet assistendi matrimonio Elpidiæ, unde hoc matrimonium est irritum.

Ad secundum, per partes videtur respondendum. Primo igitur, quod Pertinax, cleri Constitutioni addictissimus, cum jam esset schismaticus, prioris parochiæ incolas matrimoniali sacramento perrexerit copulare, non est quod adducatur in dubium istorum conjugiorum

valor. Nam schismaticus, ut diximus, non desinit esse parochus. Cum vero dicatur dein propter hæresim excommunicatus : vel lata in ipsum fuit sententia hujus criminis declaratoria, et tunc, juxta communem sententiam, cui subscribimus, titulum amisit, adeoque matrimoniis invalide adstitit. Vel lata non est, et tunc titulum servavit, validaque mansit ejus assistentia.

Denique, cum dicatur secunda parochia priori, quam habebat, annexa, scilicet a potestate civili, pro hac habendus est simpliciter intrusus; caret enim titulo colorato, cum eam non acceperit a legitimo superiore. Cæterum, in his rerum adjunctis, non erat locus errori communi, cum omnes tunc optime scirent tales non esse veros parochos. Unde illius præsentia nullam vim conferre poterat matrimoniis incolarum hujus secundæ parochiæ; atque ita ferebat Instructio jussu Pii VI exarata super quæstionibus a Galliarum episcopis propositis 26 septembris 1791.

Ad tertium, cum Eucharis esset vagus, poterat contrahere valide coram quocumque parocho, vel certe coram parocho loci in quo matrimonium celebrabatur; et quoniam hoc jus obtinet, etiamsi alter tantum sponsorum sit vagus, non officit valori nuptiarum quod Lepidam duxerit extra hujus parœciam, nec accersito ipsius parocho; quare illa immerito angitur et est omni dubio liberanda.

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

Il s'est produit dernièrement un incident dont nous devons tenir compte, puisqu'il est appelé à figurer dans l'histoire des controverses de notre temps. A la suite de discussions assez vives entre M. le chanoine Lupus et plusieurs professeurs de l'Université catholique de Louvain, ces derniers, qui avaient à se défendre de l'imputation de *traditionalisme*, ont soumis leur doctrine au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index. Sur la lettre adressée par eux, à la date du

1[er] février 1860, au cardinal-préfet, il a été répondu 1° *que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire aux quatre propositions émanées de la Sacrée Congrégation de l'Index touchant les forces naturelles de la raison*; 2° que la même doctrine *doit être rangée parmi les questions qui sont librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques ;* 3° qu'en ce qui concerne cette doctrine, *il faut s'en tenir à la constitution de Benoît XIV, Sollicita et provida*, § 23 (Respons. S. Congr. de die 2 martii, an. 1860). On a déjà tiré quelques conclusions de cette réponse. M. l'abbé Cognat a fait remarquer que la doctrine des professeurs de Louvain renferme deux points : 1° la théorie de l'ontologisme ou des idées innées ; 2° l'enseignement extérieur considéré comme condition *sine qua non* du développement de la raison. C'est donc sur ces deux points que porte le brevet d'innocuité obtenu de la Sacrée Congrégation par les professeurs de Louvain. A un autre point de vue, M. l'abbé Bautain prend acte aussi de cette réponse. Il insiste sur l'importance de l'opinion qui reconnaît l'enseignement extérieur comme nécessaire au développement de la raison. Or cet enseignement, dit-il, n'excède-t-il pas les conditions de la nature humaine ? n'est-il pas *extra-naturel ?* De quel nom faudra-t-il donc l'appeler ?

On conçoit que notre dessein ne saurait être d'entrer ici dans le fond de cette controverse. Bornons-nous à noter les pièces à consulter : 1° la *Lettre* des professeurs de Louvain au cardinal-préfet et la réponse de la Sacrée Congrégation, dans la *Revue catholique* de Louvain, avril 1860 ; 2° l'article de M. l'abbé Cognat, dans l'*Ami de la Religion* (édition quotidienne) du 25 avril 1860 ; les observations de M. l'abbé Bautain (sous forme de lettre aux professeurs de Louvain), même journal, 26 avril 1860. On ne doit pas oublier, pour être à même d'apprécier l'état présent de la question, l'ouvrage du chanoine Lupus, qui a pour titre : *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, non plus que les nombreux articles pour et contre qui ont paru l'année dernière, les uns dans le *Journal historique* de Liége, les autres dans la *Revue catholique* de Louvain.

— L'exposé que nous venons de faire nous laisse peu de chose à dire sur la *Revue catholique*, dont toutes les livraisons ont été pendant assez longtemps envahies par cette discussion. Cependant ce recueil nous tient au courant du mouvement de la presse religieuse en Belgique. Nous noterons brièvement les publications les plus importantes. De ce nombre est, comme nous l'avons déjà dit, le *Synodicum Belgi-*

cum, de Mgr de Ram, arrivé à son tome troisième, qui renferme l'évêché d'Anvers. Les travaux sur l'histoire ecclésiastique et civile de la Belgique se multiplient. Dans une série d'articles intitulés : *Quelques éclaircissements sur l'établissement des évêchés dans les Pays-Bas*, M. Claessens a mis à profit, outre les documents édités par Mgr de Ram, les correspondances et papiers du cardinal Granvelle et de Philippe II, tels que nous les devons à M. Weiss et à M. Gachard. Ces recherches ont l'avantage de remettre dans leur vrai jour bien des faits étrangement défigurés par les passions des trois derniers siècles et de reporter nos regards sur de savants et pieux personnages, tels que Sonnius, Lindanus, Cornelius Jansenius et autres dont l'Eglise de Belgique est justement fière.

D'un autre côté, nous voyons paraître les œuvres complètes de M. le baron de Gerlache (6 vol. in-8°, Bruxelles, librairie Goemare), dont le premier volume renferme une belle introduction à l'histoire des Pays-Bas. Dans *Froissart, Étude littéraire sur le XIV*e *siècle*, M. Kervyn de Lettenhove a dignement complété une œuvre dont le premier crayon lui avait valu le suffrage et les encouragements de l'Académie française. Enfin la seconde édition des *Dogmes catholiques* de M. Laforêt (librairie Casterman, 4 vol. in-18) et l'ouvrage de M. l'abbé Haine intitulé : *De la Cour romaine* (1 vol. in-8°, Louvain, Valinthout), nous montrent que la science ecclésiastique a toujours ses représentants à Louvain. Ceux qui savent le prix des travaux bibliographiques apprendront avec satisfaction que la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, par les PP. Augustin et Aloïs de Backer, est parvenue à sa cinquième série (1 vol. grand in-8°, Liége, Grandmont-Donders).

— Notre collaborateur, le P. Gagarin, vient de publier une brochure intitulée : *Réponse d'un Russe à un Russe*[1]. Cette réponse s'adresse à l'*Union chrétienne*, journal hebdomadaire rédigé en grande partie par des Russes, qui, s'étant donné la mission de travailler à la réconciliation des diverses communions chrétiennes, a cru charitablement concourir au but qu'il poursuit, en attaquant un discours prononcé par le P. Gagarin, le 27 janvier dernier, à Notre-Dame des Victoires, sur la *réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine*[2]. Dans un double article publié au sujet de ce discours, l'*Union chrétienne* critiquait surtout deux points : l'observation faite par le P. Gagarin sur la signification du mot slave *sobornaia*, par lequel on a voulu

[1] Paris, E. Belin.
[2] Ce discours a été publié chez R. Peaucelle.

rendre le mot *catholique;* les preuves qu'il avait tirées de la liturgie russe, pour démontrer que la primauté du Saint-Siége y est reconnue, contre la pratique de l'Église orientale. La brochure roule sur ce double chef d'accusation. Sans prétendre que les traducteurs du Symbole aient eu l'intention d'en altérer le sens en rendant le mot *catholique* par l'expression slave *sobornaia,* l'auteur établit que cette expression ne présente point l'idée d'universalité attachée au mot καθολικος, mais bien celle de *réunion*, d'*assemblée*, de *concile*, en sorte qu'elle doit laisser dans l'esprit du peuple une impression vague, obscure ou fausse. « Quand on demande aux théologiens russes, dit le P. Gagarin, les preuves sur lesquelles ils s'appuient pour démontrer que leur Église est bien la véritable Église de Jésus-Christ, le point sur lequel ils insistent le plus volontiers est la conformité de ses enseignements avec la doctrine des sept premiers conciles œcuméniques ; c'est l'autorité de ces conciles qu'ils invoquent; de sorte que, pour peu qu'on approfondisse leurs arguments, on arrivera à cette conclusion : Notre Église est encore aujourd'hui l'Église des conciles. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner à quel point cet argument est défectueux; il suffit de constater que c'est celui qu'ils préfèrent. Et dans une pareille situation, le mot qui devrait dans le Symbole aider tous les esprits à discerner entre toutes les communions chrétiennes la véritable Église du Christ, ce mot porte avec lui l'idée de concile. Sans faire aucun contre-sens, sans s'écarter en rien du langage reçu, le Russe peut croire que le caractère que le Symbole donne à l'Église, c'est d'être conciliaire, de s'appuyer sur les conciles.

« S'il n'y a pas là une véritable confusion d'idées, on voit au moins qu'elle ne peut être évitée que par la réflexion et par l'étude ; d'où il est facile de conclure que, parmi tous ceux qui chantent ou entendent chanter le Symbole, il y en a fort peu qui comprennent que le caractère de la véritable Église n'est pas une conformité plus ou moins extérieure avec les canons des conciles, mais l'universalité, la diffusion sur toute la surface de la terre. Ceci suffit pour maintenir l'observation que j'ai cru devoir faire sur l'emploi du mot *sobornaia.* »

Dans la seconde partie, qui est la plus importante, le P. Gagarin établit d'abord la légitimité et la force des preuves qu'on peut tirer de la liturgie en matière de doctrine. Pour se débarrasser d'arguments qui la pressent, l'*Union chrétienne* trouve commode de soutenir qu'il ne faut pas chercher la théologie dans des cantiques. Le P. Gagarin lui prouve que ce qu'elle appelle des *cantiques* a toujours été considéré dans l'Église comme exprimant règle de la foi :

legem credendi statuit lex orandi, et il fait ressortir la contradiction dans laquelle tombent ses adversaires, en soutenant d'un côté le droit des fidèles à exiger que les saints mystères soient célébrés dans une langue qui leur est familière, et en contestant, de l'autre, la valeur dogmatique de la liturgie. Cela posé, l'auteur prouve jusqu'à l'évidence que la liturgie russe professe la doctrine contenue dans les trois propositions suivantes : 1° Saint Pierre a été investi par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même d'une autorité qui s'étend sur l'Église universelle ; 2° saint Pierre a été évêque de Rome ; 3° les évêques de Rome, en leur qualité de successeurs de saint Pierre, ont hérité de cette autorité sur l'Église universelle. Mais ce n'en était point assez pour satisfaire l'*Union chrétienne*. En rejetant l'autorité de la liturgie, elle s'en référait exclusivement à la doctrine des Pères, et elle mettait son contradicteur au défi de citer un *seul* Père qui ait admis l'*interprétation ultramontaine des textes dont on abuse* pour établir la primauté du pape. Devant un défi lancé avec une pareille assurance, le P. Gagarin a beau jeu de relever le gant qu'on lui jette. Il recueille dans un travail déjà publié par lui[1] les nombreux et éclatants témoignages rendus à la chaire de Pierre par saint Grégoire de Nysse, par saint Épiphane, par saint Jean Damascène, par saint Jean Chrysostome, par saint Théodore Studite, tous docteurs et lumières de l'Église orientale, et il accable sous le poids de ces preuves victorieuses son imprudent adversaire. Devant ces monuments de la tradition, pour des hommes de bonne foi, la discussion devrait se clore. Le P. Gagarin est trop fondé à conclure :

« Et ne dites pas que, si la papauté est essentielle à la constitution de l'Église catholique romaine, elle est essentiellement contraire à la constitution de votre Église. Vous ne parviendrez jamais à le prouver ; jamais vous ne renverserez ce fait incontestable, que pendant les premiers siècles, dans le temps où les deux Églises n'en faisaient qu'une, les patriarches d'Orient reconnaissaient la primauté du patriarche d'Occident et la nécessité d'être en communion avec lui. Tous les témoignages que vous invoquerez se retourneront contre vous ; nous avons entendu les Pères de l'Église, nous avons entendu la liturgie, nous pourrions successivement interroger tous les autres monuments de la tradition, nous recevrions toujours la même réponse. Vous en appelez à l'Église primitive ; mais dans l'Église primitive comme de nos

[1] Les *Starovères, l'Église russe et le Pape*, Études de Théologie, Ire série, tome III

jours, la condition indispensable de l'unité dans l'Église, c'est la communion des évêques entre eux, c'est la hiérarchie des évêques les uns vis-à-vis des autres; or le centre de cette communion, le sommet de cette hiérarchie a toujours été l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre ; en d'autres termes, le pape. Les évêques orientaux avaient bien un centre et un chef dans leurs patriarches respectifs ; mais ces patriarches eux-mêmes devaient être en communion les uns avec les autres, ils devaient être en communion avec le patriarche d'Occident, et l'histoire ecclésiastique nous apprend que, dans toutes les circonstances graves, c'était à ce patriarche d'Occident que les Orientaux avaient recours; c'est lui qui, à plus d'une reprise, a déposé des patriarches de Constantinople. Ce sont là des faits incontestables qui prouvent que l'autorité de l'évêque de Rome sur l'Orient comme sur l'Occident avait bien sa place dans la constitution de l'Église primitive. »

En terminant cet intéressant opuscule, le P Gagarin nous révèle un fait curieux et important : c'est le besoin profondément senti au sein de l'Église orientale d'un pouvoir central et directeur. Laissons la parole à l'auteur :

« Cette absence d'une autorité, d'un pouvoir directeur, est si sensible, tous les bons esprits voient si bien qu'on ne peut pas s'en passer, qu'à défaut du pape de Rome, on a essayé de faire un pape oriental à Constantinople. Il y a quelques mois à peine, les journaux publiaient divers documents fort curieux relatifs aux réformes qu'on s'efforce d'introduire dans l'Église byzantine. Dans ces pièces il n'y a pas moyen de méconnaître une tendance à faire du siége de Constantinople le centre de l'unité dans l'Église orientale et le gardien de l'orthodoxie, au moyen de je ne sais quel droit d'inspection assez mal défini. Cette prétention n'est pas nouvelle. Lorsque le tzar Alexis voulait faire déposer le célèbre Nicon, patriarche de Moscou, il adressa au patriarche de Constantinople une série de questions qui ont été imprimées, ainsi que les réponses de ce dernier, dans la collection de documents publiée sous les auspices du chancelier Roumiantzof (*sobranie gosoudarstvennykh gramat i dogovorov*). Là encore le patriarche de Constantinople revendique très-clairement les droits de son siége et une véritable primauté sur toute l'Église orientale; et, comme le tzar en témoignait quelque surprise, le patriarche n'hésita pas à déclarer que ce privilége avait appartenu autrefois à l'évêque de l'ancienne Rome, mais que le pape s'étant, *à cause de son orgueil*, séparé de l'Église universelle, c'était l'évêque de la nouvelle Rome, c'est-à-dire le patriarche de Constantinople, qui avait hérité de ses droits. Il serait facile de multiplier les témoi-

gnages et d'établir que l'Église d'Orient, depuis sa séparation d'avec Rome, a ressenti plus d'une fois le besoin d'une autorité centrale et souveraine, et que les patriarches de Constantinople ont, à plusieurs reprises, essayé de revendiquer cette autorité pour leur siége. Je me hâte d'ajouter que ces tentatives ont toujours échoué, et que Constantinople a vu successivement se soustraire à son autorité un grand nombre d'Églises qui primitivement faisaient partie de son patriarcat. Et le mouvement n'est pas près de s'arrêter. Comme nous venons de le voir tout à l'heure, la Valachie, la Moldavie, la Servie, la Bulgarie, les îles Ioniennes, n'attendent qu'une occasion qui ne peut pas tarder à se présenter, et qu'on fera naître au besoin. Comme l'empire byzantin dans les derniers jours de son existence, elle se verra bientôt réduite à la ville même de Constantinople; mais ces faits ne font que mettre dans un plus grand jour l'état de déplorable anarchie dans lequel l'Église orientale est plongée. C'est précisément cette anarchie qui finira par démontrer aux moins clairvoyants la nécessité d'un pouvoir central et indépendant. Il est bien évident que ce pouvoir central, limité ou indéfini, ne peut être exercé que par un évêque assisté ou non par un synode ; cet évêque doit nécessairement occuper le siége le plus élevé de la hiérarchie. Appelez-le comme vous voudrez, c'est un pape qui vous manque ; il n'y a qu'un pape qui puisse faire sortir l'Église orientale de l'anarchie dont elle souffre aujourd'hui. Il est possible que l'*Union chrétienne* n'en convienne pas ; mais il n'en est pas moins vrai que le nombre des hommes qui, dans l'Église orientale, tout en déclamant contre le pape, voudraient bien en avoir un, n'est pas petit, et qu'il augmente tous les jours. Eh bien, ce pape dont vous avez besoin, ce pape dont vous ne pouvez pas vous passer, vous ne le ferez pas. Mais il y en a un qui est tout fait ; il a pour lui, sans parler des promesses de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tous les monuments de la tradition, dix-huit siècles de durée, l'adhésion de deux cents millions de chrétiens ; ce pape, c'est le patriarche d'Occident. Vous ne pouvez pas faire la paix avec l'Occident sans faire la paix avec son patriarche. Vous ne pouvez donc pas faire la réunion des Églises sans le pape ; tout ce que vous tenterez de faire en dehors de lui ne sera pas sérieux et n'aboutira à rien. Étudiez donc les conditions auxquelles vous pouvez faire votre paix avec le chef suprême de l'Église; examinez-les, discutez-les, efforcez-vous d'obtenir les meilleures conditions possibles, mais ne fermez pas les yeux à l'évidence. Vouloir commencer par supprimer le pape pour faire ensuite la paix des Églises, c'est vouloir l'impossible. »

— Nous n'avons eu que le temps de jeter un coup d'œil sur un ou-

vrage de M. l'abbé Bourquard, intitulé : *Essai sur la méthode dans les sciences théologiques* (1 vol. in-8°, J. Lecoffre). Il nous a paru sérieux, embrassant des objets de la plus haute importance et propre à ramener à l'étude des grands maîtres de la science sacrée. Nous croyons que les professeurs de théologie le liront avec fruit. Nous nous abstenons d'ailleurs de porter un jugement, qui, à l'heure qu'il est, ne saurait être encore suffisamment motivé.

— *Courants et révolutions de l'atmosphère et de la mer, comprenant une théorie des déluges périodiques*, par Félix Julien, lieutenant de vaisseau, ancien élève de l'École polytechnique. 1 vol. in-8°, Paris, Lacroix et Baudry, 1860. Ce livre, où sont résumées avec beaucoup d'intérêt les belles découvertes météorologiques du lieutenant Maury, sera, nous l'espérons, apprécié ici même comme il le mérite. En attendant, témoignons notre sympathie à l'auteur, qui, voyant se dérouler devant lui, grâce aux révélations d'une science toute nouvelle, les grandes harmonies de la création, n'oublie pas de faire remonter vers qui de droit l'hommage souvent éloquent de son admiration et de sa reconnaissance.

— *Moyen de rechercher la signification primitive des racines arabes et, par suite, des racines sémitiques*, par M. l'abbé Leguest, membre de la Société asiatique. Paris, Benjamin Duprat, rue du Cloître-Saint-Benoît, 7; Challamel, rue des Boulangers, 30. Cet ouvrage est la suite d'une publication du même auteur, qui, en 1858, parut sous ce titre : *Études sur la formation des racines sémitiques suivies de considérations générales sur l'origine et le développement du langage.* Paris, Benj. Duprat. L'auteur y exposait un système qui offrait tous les caractères d'une découverte scientifique. Comme il arrive à toute théorie nouvelle, le livre, à sa première apparition, réunit peu de suffrages et souleva en France des objections. En Allemagne, l'accueil fut plus sympathique et l'attention plus sérieuse : les DD. Frankel, à Breslau; Goldenthal, à Vienne; Graf, à Meissen, s'en occupèrent avec intérêt, et reconnurent dans ces *Études* « des découvertes dignes d'être rangées entre celles des plus grands savants orientalistes de nos jours. » Les difficultés et les encouragements stimulèrent le zèle de M. l'abbé Leguest. Il continua ses travaux, et aujourd'hui il vient offrir dans un second ouvrage, avec une conviction personnelle accrue encore par des études plus approfondies, une nouvelle démonstration des lois qu'il a découvertes dans la formation des racines sémitiques. Nous reviendrons sur cette intéressante publication; mais nous sommes heureux de la signaler dès aujourd'hui à l'attention des savants.

— *Notices littéraires sur le dix-septième siècle*, par Léon Aubineau. Paris, Gaume et Duprey, rue Cassette, 4.

Le dix-septième siècle est éminemment un siècle religieux. Au-dessus de la frivolité des mœurs, la foi la plus sincère y règne en souveraine ; et si au milieu d'une société si légère les caractères se soutiennent, c'est à la foi, sans contredit, qu'il faut demander le secret de leur grandeur. Ce n'est donc pas assez pour juger une telle époque d'aimer le scandale, d'être bel esprit ou sceptique à la façon de Montaigne, ni même encore d'être philosophe; il faut vivre de la vie qui animait le grand siècle. Un philosophe éminent, puis un écrivain délicat, selon les uns conteur intéressant, intarissable selon d'autres, enfin, sur leurs traces, plusieurs de moindre mérite se sont appliqués à faire ressortir des mémoires secrets et des correspondances inédites, la vraie physionomie du dix-septième siècle. Un certain public estime qu'ils ont réussi : l'histoire des lettres prononcera peut-être un arrêt cruellement contraire. En attendant, nous annonçons à nos lecteurs l'intéressant et sérieux ouvrage de M. Léon Aubineau, qui, si nous osons mettre en notre jugement quelque confiance, nous paraît devancer sur beaucoup de points cette justice de l'opinion. La deuxième édition des *Notices* est annoncée.

— *Table méthodique et analytique des articles du* Journal des Savants, *depuis sa réorganisation en* 1816 *jusqu'en* 1858 *inclusivement, précédée d'une notice historique sur ce journal depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, par Hippolyte Cocheris. — Paris, A. Durand, rue des Grès, 7.

Cette publication est un service de plus rendu par M. A. Durand à la science qui lui en doit déjà tant d'autres. Ce nouveau travail se recommande de lui-même : le titre seul révèle le labeur patient de son habile compilateur et la méthode avantageuse avec laquelle il a été conçu et exécuté. La notice historique, due à M. Hippolyte Cocheris, est riche en documents. L'exemplaire est in-4° et l'impression du plus beau type.

— Un bibliophile vient de faire tirer à ses frais, et à cent vingt-cinq exemplaires seulement, une nouvelle édition d'un livre fort rare. C'est l'*Histoire tragique de la Pucelle d'Orléans par le P. Fronton du Duc*, représentée à Pont-à-Mousson, le 7 septembre 1580, devant Charles III, duc de Lorraine, et publiée en 1581 par J. Barnet (Pont-à-Mousson, P. Toussaint 1859, Paris, Benj. Duprat). L'avertissement indique l'origine de cette pièce racontée par un contemporain, le P. Abram, historien de l'université de Pont-à-Mousson :

« Henri III de France, et la reine Louise son épouse, ayant résolu de venir au mois de mai 1580 prendre les eaux de Plombières, le P. Fronton du Duc prépara une pièce française pour être représentée à leur passage par Pont-à-Mousson. Il avait pris pour sujet Jeanne d'Arc, fille lorraine, délivrant le royaume de France de l'oppression des Anglais ; mais la peste, s'étant manifestée dans beaucoup d'endroits de la Lorraine rompit le projet. C'est pourquoi on en remit la représentation au 7 septembre suivant, auquel jour elle fut représentée devant les princes de la maison de Lorraine et plusieurs seigneurs et généraux de l'armée de France. Elle plut si fort au grand-duc Charles, qui avait assisté à la représentation, qu'il ordonna qu'on délivrerait à l'auteur de cette tragédie, qui lui parut couvert d'une robe qui représentait la pauvreté évangélique, cent écus d'or, somme pour lors très-considérable, et il ordonna que pareille somme nous serait délivrée tous les ans, pour rhabiller trois de nos pères. »

Cette pièce d'un religieux aussi pieux et aussi modeste que savant est loin d'être un chef-d'œuvre; mais la vierge héroïque dont Dieu s'est servi pour sauver la France y est peinte avec la pureté du sentiment chrétien, et défendue avec la généreuse indignation d'un cœur français. En lisant cette ébauche de la Renaissance, on aime à voir que nos pères vénéraient et admiraient comme nous Jeanne d'Arc. Le dernier siècle l'a indignement outragée; c'était son rôle : il reniait Dieu et les gloires les plus pures de la France.

— *Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique*, ouvrage formant les prolégomènes de la collection, intitulée : *Bibliothèque historique arménienne*, par M. Édouard Dulaurier, professeur à l'école des langues orientales vivantes, t. I[er], partie technique. Paris, Imprimerie impériale, 1859.

Ce sont des recherches vraiment consciencieuses, telles qu'on était en droit de les attendre du docte éditeur de la *Bibliothèque historique arménienne*. La nature du sujet et les difficultés inséparables d'un pareil travail ne font qu'augmenter le mérite du livre. Après avoir lu ce beau volume, on n'a qu'un regret, celui d'être privé de la seconde moitié de l'ouvrage. Ce regret, que nous avons éprouvé nous-même, sera sans doute partagé par tous les vrais amis de la science.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

LE DOGME DE L'INCARNATION

ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'observation attentive des faits de conscience amène nécessairement à constater l'intervention de Dieu dans la vie morale. Ce que la psychologie fait comme toucher au doigt pour chaque individu, l'histoire nous le montre sur un plus vaste plan pour l'humanité tout entière. Elle révèle l'action incessante de la Providence dans la suite des événements humains, dans l'élévation ou l'abaissement des peuples, dans la formation et la ruine des empires. Ceux qui s'aheurtent aux détails, ceux surtout qui se trouvent actuellement mêlés au conflit des passions et aux révolutions qu'elles produisent, ont peine à saisir le fil conducteur et à retrouver les voies divines ; mais tout homme qui saura s'élever à ces hauteurs, d'où l'œil peut embrasser l'ensemble, reconnaîtra bientôt avec Bossuet que cette variété concourt à un même dessein, et vient définitivement se fondre dans une vaste et magnifique unité. Là est le véritable terrain de la philosophie de l'histoire, là aussi est le roc inébranlable où se rattachent les espérances de tous ceux qui croient. Quelle que puisse être la confusion au moment ou le ciel les fait vivre, le passé leur répond de l'avenir, et, jusque dans le désordre universel, ils entrevoient les solutions certaines que la miséricorde prépare.

Parmi les faits de l'histoire, il en est un qui se pose comme la clef de voûte de tout l'édifice; chrétiens et incrédules ont les yeux fixés sur lui, les uns parce qu'il est le fondement même de leur croyance, les autres parce qu'il fait le désespoir de leur philosophie. On sent que nous voulons parler de l'Incarnation. Quand on refuse de voir dans les faits de l'Évangile une intervention spéciale et personnelle de la divinité, il faut ou les supprimer, ou s'efforcer d'en trouver une explication dans la nature. C'est ce que le rationalisme a tenté de diverses manières; mais comme chacune de ses théories laisse le problème aussi obscur, ou même plus obscur qu'il n'était d'abord, force lui est de recourir sans cesse à de nouveaux procédés, d'inventer de nouvelles solutions, que le bon sens n'a pas plus de peine à renverser que les premières. C'est donc autour de ce fait que la lutte se concentre et qu'elle devient chaque jour plus vive. Plus que jamais, entre les croyants et ceux qui ne croient plus, la question fondamentale, unique est celle de la vérité de l'Incarnation, ou, ce qui est la même chose, de la divinité de Jésus-Christ.

Je ne viens pas refaire pour la centième fois une démonstration qu'on peut trouver dans tous les apologistes; je voudrais plutôt répondre à certaines objections, réfuter certains préjugés qui arrêtent un grand nombre d'esprits à notre époque. Car si la voix éloquente de l'histoire est peu entendue, la cause n'en est-elle pas, le plus souvent, dans certaines opinions préconçues dont on s'est armé, comme d'autant de principes, et contre lesquels l'évidence même ne saurait prévaloir?

I

LE CHRIST DE LA FOI ET LE CHRIST DU RATIONALISME.

L'ordre surnaturel, en tant qu'il regarde l'humanité, se résume dans l'Incarnation et dans ses conséquences. Toutefois il faut bien distinguer ce qui est et ce qui aurait pu être. S'il

existe un lien intime entre le mystère d'un Dieu fait homme et l'élévation de notre nature à des destinées supérieures, ces deux choses ne sont pas essentiellement enchaînées l'une à l'autre.

Dieu, en faisant la créature raisonnable, pouvait la rattacher à lui par ces relations que nous nommons surnaturelles, sans qu'il fût besoin pour cela qu'une personne de la Trinité entrât dans la famille humaine par l'union hypostatique. Supposé la persévérance du Père commun dans l'innocence primitive, c'est une question de savoir si le Verbe serait jamais devenu l'un de ses enfants. La théologie est ici partagée. Un grand nombre de docteurs disent que le décret concernant l'Incarnation n'a été porté que dans la prévision de la faute originelle et de ses suites funestes; d'autres, au contraire, affirment qu'en toute hypothèse, l'édifice surnaturel devait reposer sur le même fondement; que Jésus-Christ est la pierre inébranlable posée dès l'origine dans les assises de l'œuvre divine, afin que nos espérances y pussent être reconstruites, si la prévarication venait à les compromettre; qu'il est la base où s'appuie l'heureuse stabilité des anges fidèles dans le bien, tout autant que la miséricordieuse réparation de l'homme tombé dans le mal.

Quoi qu'il en soit de ces deux opinions, où la foi n'est nullement intéressée, toujours est-il que, dans l'état actuel, l'économie surnaturelle tout entière repose sur l'Incarnation. Le Dieu-Homme de l'Évangile est à la fois cause, modèle et fin dernière de tous les phénomènes de vie divine qui se produisent dans l'humanité. Il en est la cause, parce que toute grâce part de lui, et ne peut descendre sur nous que comme découlant de ses mérites. Il en est le modèle, car le christianisme n'a pas d'autre tendance que de reproduire dans ses membres ce qui se trouve dans son chef. Il en est la fin dernière, car tous les témoignages de la révélation s'accordent à nous présenter la gloire et l'exaltation du Christ comme le but de toutes choses.

De là il est facile de conclure quelle place occupe la doctrine de

l'Incarnation dans l'enseignement chrétien. Dogmes, morale, sacrements, tout la suppose, tout se fonde sur elle. Le temple catholique, et dans son ensemble et dans ses détails, ne parle guère que de ce seul objet; toutes ses harmonies, toutes ses grandeurs ne révèlent qu'une chose, parce que la religion tout entière n'en renferme qu'une : le Christ est à la base de la vie surnaturelle comme à ses sommets les plus élevés; il est le bien suprême à atteindre, le moyen pour y arriver, en même temps que la seule voie à suivre pour quiconque y aspire.

Aussi la négation de l'Incarnation a toujours été la grande hérésie. Sous une forme ou sous une autre, elle s'est reproduite successivement dans tous les siècles; l'erreur antichrétienne, quoique variable dans son symbole, en revient presque toujours au même point; ce qu'elle rejette avant tout, c'est l'alliance personnelle de Dieu et de l'homme.

Arius, le père des hérésiarques, ne comprenait pas la Trinité. Au nom d'une raison orgueilleuse, il nia l'égalité des personnes divines. Il établit auprès du Père un second principe autant inférieur au premier que supérieur à toutes les autres créatures; sorte de médiateur nécessaire à l'action divine, la première et indispensable production de sa fécondité libre; ce Verbe qu'il appelle tantôt créé, tantôt incréé, à la fois temporel et antérieur à tous les temps, semblable au Père et pourtant à une distance infinie de lui, s'était fait homme, ou plutôt il avait pris un corps dans lequel il remplissait le rôle de l'âme informante et vivifiante. Tel était le Christ d'Arius.

Exempt de ces erreurs sur la Trinité, Nestorius attaqua le nœud hypostatique qui relie les deux natures. Il le relâcha jusqu'à n'en faire plus qu'un lien moral, pareil à celui qu'établissent entre deux personnes une conformité parfaite de sentiments et une étroite sympathie. Au lieu d'un Christ unique, en même temps Dieu et homme, il en résultait un Christ multiple et dont l'unité était purement nominale; en lui l'homme et le Dieu faisaient deux personnes distinctes, et si quelquefois on permettait

de les regarder comme n'en formant qu'une, c'était seulement en vertu des réciproques affections qui produisaient entre elles un mutuel accord et une constante intimité. Rien de plus facile à saisir pour l'esprit humain qu'un tel système ; aussi n'avait-il qu'un seul défaut : c'était, en faisant évanouir le mystère, de détruire complétement l'économie divine.

La crainte de séparer ce que la Toute-Puissance avait uni précipita Eutychès dans l'abîme opposé. Ne comprenant pas que deux natures pussent s'allier sans se confondre, il posa en principe une fusion impossible entre la divinité et l'humanité. Autant l'hérésie de Nestorius était *rationnelle*, autant celle des monophysites fut déraisonnable. Et pourtant les anathèmes de l'Église eurent peine à l'éteindre ; et de ses restes il surgit une nouvelle erreur qui n'était qu'une reproduction mal déguisée de la précédente. L'absurde dogme d'une seule volonté succéda à la théorie insensée d'une seule nature. Et les mêmes autorités qui avaient foudroyé l'une durent être invoquées de nouveau pour abattre l'autre.

Le contraste de ces croyances erronées fait suffisamment ressortir le dogme. Ce que les chrétiens adorent, c'est une seule personne subsistant en deux natures unies, quoique distinctes. Et cette personne est celle du Verbe, qui ne s'est ni accru ni diminué en se faisant homme, qui n'a rien enlevé à l'humanité en lui donnant place dans son unité divine.

Interrogeons maintenant le rationalisme.

Une philosophie sceptique et rêveuse s'est attaquée à la réalité même du Christ. Dans cette auguste physionomie, devant laquelle le monde était à genoux depuis dix-huit siècles, elle n'a vu qu'un produit de la spontanéité, une création sortie des abîmes de la conscience, une personnification de l'idéal, en un mot un mythe où l'humanité se contemple et s'adore elle-même. Voilà le Christ qu'elle a placé sur les autels et dont elle a proclamé l'immortalité. Comme Boudda, comme Brahma, comme Jupiter, Jésus-Christ n'est qu'une *forme objective* dans laquelle l'humanité

a mis ce qu'il y avait de meilleur en elle, ses plus belles pensées, ses conceptions les plus pures, et devant laquelle elle s'est prosternée. Ainsi parlent encore les successeurs de Strauss.

Malheureusement l'histoire est trop en désaccord avec ces assertions. Si le Christ est de création humaine, on doit trouver dans le passé quelques vestiges du travail d'où il est sorti. Quel peuple, quelle époque a été capable d'une telle élaboration? On a regardé attentivement ces soixante-dix premières années de notre ère qui auraient eu le privilége de concevoir, d'exprimer ce type admirable; et qu'a-t-on vu? « Le mélange le plus confus que l'histoire eût jamais laissé paraître, un chaos d'Hébreux, de Grecs, d'Égyptiens, de Romains, de grammairiens d'Alexandrie, de scribes de Jérusalem, d'Esséniens, de Sadducéens, de Thérapeutes, d'adorateurs de Jéhovah, de Mithra, de Sérapis. » J'ai laissé parler un auteur non suspect de partialité pour le christianisme. « Dirons-nous, ajoute-t-il, que cette vague multitude, oubliant les différences d'origine, de croyances, d'institutions, s'est soudainement réunie en un seul esprit pour inventer le même idéal, pour créer de rien et rendre palpable à tout le genre humain le caractère qui tranche le mieux avec tout le passé, et dans lequel on découvre l'unité la plus manifeste? On avouera au moins que voilà le plus étrange miracle dont jamais on ait entendu parler, et que l'eau changée en vin n'est rien auprès de celui-là[1]. »

Le mythe pur et simple était inacceptable; le rationalisme l'a senti, et il a bien voulu le mitiger par quelques concessions faites à l'histoire. Il y a une réalité qui sert de base aux croyances; celle-là, a-t-on dit, est seule sérieuse, et elle n'a rien qui dépasse les proportions de la nature. Mais la fiction s'empare de cette réalité, l'instinct du merveilleux la transforme au moyen de la légende, et c'est ainsi qu'une figure se dresse devant nous, bien différente de celle que reconnaît la critique. Quand on a dépouillé les faits de ce caractère prodigieux que leur prête l'imagination,

[1] M. Edgard Quinet, *Œuv.*, 3e vol. — *Vie de Jésus*, réfutation de Strauss.

aidée du lointain où elle les place, et de la tradition populaire, toujours portée à ajouter au dépôt qu'elle a reçu, reste le Christ vraiment historique, homme et rien de plus, si ce n'est peut-être qu'en lui, l'élément divin, qui est au fond de toute chose, se manifeste d'une manière plus puissante et plus facile à saisir.

Les partisans de ce système prétendent-ils nier l'Incarnation ? Tout au contraire, ils l'affirment de la manière la plus énergique. Pour eux, loin d'être une impossibilité, elle est un fait nécessaire ; loin de se rattacher à une économie surnaturelle, elle n'est que le développement indispensable de la nature. L'erreur consiste seulement en ce que l'on restreint à un cas particulier ce qui est un fait universel. Rien n'existe qui ne soit une émanation et, par suite, une manifestation de Dieu ; mais c'est surtout dans l'être raisonnable que cette manifestation, devenant plus complète, est susceptible de se faire reconnaître. D'homme à homme, il n'y a sur ce point (nous l'avons entendu dire quelquefois), qu'une différence d'*intensité*. Ainsi l'Incarnation se confond avec l'existence même de notre nature ; et, s'il y a là un mystère, c'est celui qui fait le fond même de la philosophie. La conscience sourde que l'humanité a de ce fait l'amène à le particulariser dans un cas spécial ; son tort, si toutefois elle peut en avoir, c'est de surfaire la réalité, de mêler la légende à l'histoire ; mais là encore elle n'est pas dans le faux, car elle ne fait que donner un corps au divin idéal qu'elle porte en elle-même.

Ces chimères ont été en vogue, tant qu'on a pu concevoir quelque espérance d'arriver ainsi à une explication rationnelle du christianisme. Aujourd'hui le sentiment historique commence à redevenir tellement vif, qu'on ne méconnaît plus autant le rôle personnel du Christ et la révolution sans antécédents qu'il a accomplie. L'Allemagne même, et en particulier l'école de Tubingue, abandonnent le système du mythe ; MM. Baur, Ewald et bien d'autres voient leurs études aboutir à remettre dans une lumière plus complète cette personnalité de Jésus-Christ, que rien n'a pu entamer ; plus ils l'examinent attentivement, plus ils se sentent

près d'avouer que tout en elle dépasse la mesure et la condition humaine. Quant à M. Renan, comme les évolutions ne lui coûtent pas, et qu'il n'est guère qu'un écho, parfois un peu attardé, de la philosophie allemande, on peut croire que le mouvement actuel l'emportera à son tour, et qu'à force de *nuances*, ses idées finiront par être à peu près d'accord avec celles de ses maîtres.

Telle est la force irrésistible de l'histoire. Du reste, ce n'est pas seulement le passé qui dépose en faveur de la vérité; le Christ est toujours vivant au milieu de nous, et les âmes droites, qui veulent s'en approcher, peuvent constater par elles-mêmes la réalité de sa présence. Cette expérience personnelle, bien des fois répétée, arrachait dernièrement à un écrivain rationaliste ce cri du cœur, qui n'est ni sans onction ni sans éloquence : « O doux Jésus de Nazareth, ô toi dont saint Luc et saint Jean nous ont peint la divine figure! Dieu de saint Paul, de saint Augustin, de saint Louis, Dieu des humbles et des forts, Maître bien aimé qui nous parles si doucement dans l'*Imitation* et dans les *Lettres spirituelles* de Fénelon, et qui es aussi le Dieu de Newton et de Pascal, si tu n'étais qu'une abstraction pure, qu'un rêve sublime de l'humanité aspirant à l'infini, m'aurais-tu si bien consolé lorsque je versais des larmes? m'aurais-tu si vaillamment relevé dans mes défaillances? Que de fois tu as exaucé mes prières! que de fois j'ai senti ton cœur qui réchauffait mon cœur, ta main qui soutenait ma main! et lorsque, tourmenté par le doute, je craignais de tomber tantôt dans l'indifférence des sceptiques, tantôt dans l'inertie du mysticisme, que de fois tu m'as répondu par la bouche même du solitaire qui a écrit l'*Imitation :* « L'amour de « Jésus est généreux, il fait entreprendre de grandes choses[1]! »

Qu'il nous soit permis de dire à celui qui a écrit ces lignes qu'*il n'est pas loin du royaume de Dieu*. Mais il y a encore parmi nous bon nombre d'hommes qui ne partagent pas cette foi si douce et si consolante. Volontiers ils accorderont à Jésus-Christ

[1] M. Saint-René Taillandier, *Hist. et philos. relig*, Introd., p. 18.

le titre de grand philosophe, de personnage vertueux, de bienfaiteur de l'humanité; ils confesseront qu'il est irréprochable dans sa vie, admirable dans sa doctrine, incomparable dans la législation dont il a doté le monde; ils verront en lui *la plus haute personnalité qui ait paru sur la terre;* ils iront même peut-être jusqu'à avouer que la civilisation moderne est son œuvre, que tous les progrès accomplis parmi nous sont dus à son impulsion et à sa bienfaisante initiative; mais, quand il est question de passer plus avant et de reconnaître sa divinité, on les voit s'arrêter court et reculer devant cette conclusion si légitime. Pourtant la position qu'ils prennent alors est impossible à garder. Le Christ a déclaré qu'il est Dieu; ce qu'il a demandé, voulu, exigé, c'est d'être reconnu comme tel, et sa mort violente n'a pas eu d'autre cause. S'il n'est pas ce qu'il se dit, je ne puis plus voir en lui qu'un infâme imposteur, abusant de son génie pour tromper le monde, un usurpateur impie, détournant à son profit l'adoration qui n'est due qu'à Dieu seul, et plongeant le genre humain dans une nouvelle idolâtrie plus incurable que la première. Le supplice qu'on lui a fait subir n'est dès lors que le salaire de ses œuvres, une application nécessaire de la législation de l'époque; il faut réhabiliter la mémoire des Caïphe et des Pilate, et redresser toutes les idées qui, depuis dix-huit cents ans, abusent le monde.

Ainsi le demande la plus simple logique, rien ne lui est opposé comme la situation acceptée si fréquemment de nos jours vis-à-vis de Jésus-Christ. D'où vient qu'on semble ne pas s'en apercevoir? De quelle manière expliquer que des hommes d'ailleurs éclairés s'en contentent? Je sais combien il faut tenir compte des répulsions du cœur; la divinité du Christ entraîne après elle des conséquences devant lesquelles la faiblesse humaine hésite; on craint d'embrasser un dogme auquel se lient des obligations étroites et difficiles, et l'esprit subit, quelquefois à son insu, de secrètes influences qui l'empêchent de voir ou de confesser la vérité. Mais, quelque puissant que soit cet obstacle, il n'est ni le seul, ni même peut-être le plus ordinaire. Plusieurs finiraient par

obtenir d'eux-mêmes l'impartialité des passions, si l'intelligence ne demeurait obscurcie par des difficultés qu'on regarde comme insolubles. Comment admettre cette alliance de Dieu avec l'humanité? L'Éternel aura-t-il pu se soumettre à vivre dans le temps? L'Immuable aura-t-il pris sur lui les variations de notre existence? Toute cette économie paraît indigne de la Divinité, et l'aveu qu'on demande à notre raison lui semble contre nature.

Telles sont, si je ne me trompe, les difficultés principales qui se rencontrent au fond des esprits. Les preuves de fait abondent, mais elles viennent échouer contre une fin de non-recevoir tirée de l'impossibilité même du mystère. Cette impossibilité prétendue, l'a-t-on examinée de près? l'a-t-on constatée? Non, mille fois non!

Les hommes dont je parle avouent que le christianisme et son auteur sont encore pour eux des faits inexpliqués, que tous les systèmes inventés jusqu'à ce jour par la philosophie sont insuffisants pour en rendre compte. Reste l'explication traditionnelle proposée par l'Église. Avant de la repousser définitivement, on doit s'assurer s'il est vrai qu'elle renferme des contradictions manifestes. La doctrine révélée est-elle évidemment fausse? Voilà donc la question que tout philosophe sérieux doit se poser à lui-même. A moins de demeurer indifférent devant le problème capital de la vie et devant le fait principal de l'histoire, il faut entrer dans cet examen et aborder de front la théorie chrétienne.

II

PRÉSOMPTIONS EN FAVEUR DU DOGME.

Un préjugé favorable à la possibilité d'une alliance spéciale et personnelle de la Divinité avec l'homme, c'est que toutes les religions y ont cru, ou du moins l'ont soupçonnée. Le paganisme grec et romain adorait Dieu sous la forme humaine ; l'Inde, la Perse, la Chine, l'Égypte, admettaient diverses incarnations de

l'Être suprême. Partout le besoin d'un commerce intime avec le ciel persuadait à l'homme que la Divinité était descendue sur la terre.

Il est vrai que, le plus souvent, ce dogme se trouve défiguré par les circonstances les plus bizarres et les suppositions les plus ridicules. Mais, toutes les fois qu'il s'agit des idées primitives du genre humain et des traditions générales, il faut distinguer ce qui en fait comme le fond et ce qui n'est que l'accessoire. L'accessoire varie de peuple à peuple, de religion à religion; il est souvent le produit de l'humeur, de l'imagination, du caprice : le fond de la croyance seul est universel. Que devient la foi à l'existence de Dieu en dehors de la révélation? La Divinité existe, voilà ce que tous croient; mais quelle est sa nature? ici on commence à se diviser, et les erreurs les plus monstrueuses ont pu trouver crédit. Ce qui n'empêche pas Clément d'Alexandrie d'adresser aux païens, dans la personne de leurs philosophes, une parole de félicitation et d'exhortation tout à la fois : « Courage, Platon, vous avez atteint la vérité; mais ne vous lassez pas et poursuivons ensemble la recherche du bien. Car en tous les hommes sans exception, mais surtout en ceux qui s'adonnent à l'étude des lettres, se trouve un instinct venu du ciel, en vertu duquel ils confessent, même à contre-cœur, qu'il y a un seul Dieu, immortel, sans commencement, qui, sur les hauteurs de la voûte céleste et dans une demeure d'où il contemple toutes choses, existe réellement et possède une vie éternelle[1]. »

C'est bien là le Dieu salué de loin par l'intelligence; mais le genre humain s'obstinait à le trouver plus près de lui et sous des formes sensibles. « Le monde, dit M. l'abbé Guitton, éprouvait un vague besoin de voir Dieu et de l'entendre. Les peuples, qui avaient oublié les enseignements primitifs, tendaient les mains à son image défigurée par l'ignorance et déshonorée par les passions. Ils se forgeaient des idoles, ils voulaient des dieux qu'ils pussent voir. Israël lui-même en était venu là pendant son séjour

[1] Clem, Alex., *Cohort. ad Gent.*, VI.

en Égypte ; il demandait au sortir de la captivité un Seigneur qu'il eût toujours sous les yeux et qui marchât devant lui : c'était le cri de toutes les nations de la terre. Comme un malade soupire après un salutaire breuvage, et, dans l'ardeur de sa fièvre, saisit au hasard la première liqueur qui se présente, et porte à ses lèvres une coupe empoisonnée ; l'humanité, livrée à des égarements héréditaires, triste jouet de ses passions, tourmentée d'ailleurs par le besoin d'adorer et de croire, unissait à sa façon une force ou une vertu divine à la chair, au sang, à la matière, et tombait à genoux devant un dieu corporel, devant un animal sacré, devant un simulacre, ouvrage de ses mains. Ces tristes écarts n'en trahissaient pas moins un instinct mystérieux de nos cœurs : c'est la perversion de l'âme *naturellement chrétienne*[1]. »

Voilà ce qu'il ne faut point perdre de vue pour expliquer l'idolâtrie, et ce qui a fait dire à saint Athanase qu'elle était un appel à l'Incarnation. Tous les peuples avaient conservé une idée plus ou moins confuse de la promesse traditionnelle ; ils en cherchaient de toutes parts l'accomplissement. Voyait-on éclater dans un homme la sagesse, la force ou quelque autre prérogative qui parût s'élever au-dessus de l'ordinaire, on se persuadait facilement qu'il y avait en lui une émanation de la Divinité. La lumière du soleil et des astres était confondue avec cette autre lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde ; la vie qui se manifeste dans l'animal, celle qui se produit dans la plante, étaient prises pour la vie même de Dieu rendue accessible aux sens. La même croyance portait le païen à animer les statues de ses idoles, comme si la divinité représentée par elles les eût touchées de son souffle et remplies de sa vie.

Que conclure de ce fait universel ? Parmi les rationalistes contemporains, ceux qui ne le ramènent pas à des instincts panthéistes n'y voient que le produit d'aspirations indéterminées, de forces indéfinies qui sont au fond de notre nature. C'est que,

[1] L'*Homme relevé de sa chute*, t. II, p. 24.

pour plusieurs, la religion n'est guère autre chose que le vague. Tout ce qui est précis, arrêté, positif dans l'esprit humain, ils le rapportent à la philosophie ; tout ce qu'il y a de vaporeux, d'obscur, de nuageux, forme le domaine de la religion. Voilà comment leur impartialité détermine la part de chacune. Un tel système a-t-il besoin de réfutation ?

Ce qu'une raison sage et éclairée retrouve dans la croyance de tous les peuples, c'est d'abord une tradition primitive plus ou moins altérée, mais toujours reconnaissable, touchant l'alliance personnelle de Dieu avec la créature ; ce sont en outre des sympathies profondes de l'humanité pour l'Incarnation, et la conviction qu'elle n'est pas irréalisable. Qu'on veuille bien le remarquer, il est des idées qui heurtent de front, soit les instincts de notre nature, soit les principes gravés dans notre intelligence ; d'autres, au contraire, quand elles viennent à se présenter, obtiennent d'emblée crédit parmi nous, et entrent comme de plain pied dans les doctrines universelles. Si ces dernières favorisent les passions en leur promettant plus de liberté, il faut sans doute se tenir en défiance et ne pas les admettre sans contrôle. Mais, lorsqu'il est question d'un dogme étranger par lui-même aux tendances corrompues du cœur, le fait même de son universalité absolue n'est-il pas une preuve, sinon de sa vérité, du moins de sa conformité avec les lois premières de la raison et de ses harmonies avec la nature ?

Mais, en constatant l'analogie que présente l'enseignement chrétien avec les autres doctrines, nous devons surtout observer les différences radicales qui l'en séparent. Les religions païennes résolvaient le problème de l'Incarnation en posant comme principe la fusion des natures. Là était la source des plus grossières erreurs. D'ordinaire, la Divinité s'absorbait dans l'homme ou dans les autres objets que la superstition avait placés sur les autels. D'autres fois aussi, comme dans les doctrines mystiques des philosophes de l'Inde et d'Alexandrie, c'était l'homme qui, par l'extase, était censé s'absorber en Dieu.

Seul, le dogme chrétien ouvre une autre voie. Il laisse à Dieu tout ce qu'il est, à l'homme tout ce qui le constitue. Les substances demeurent intactes dans leur inviolable intégrité ; et pourtant l'union est aussi intime que possible; mais c'est sur l'identité personnelle qu'elle repose, et non sur le mélange des natures : toute confusion est écartée, non-seulement comme une absurdité, mais encore comme une hérésie.

Je ne crains pas de le dire, le point de vue nouveau, lumineux où se place cette solution serait à lui seul une présomption infaillible de vérité. Il faut néanmoins envisager le dogme de plus près, et rechercher avec soin s'il ne renferme rien que la raison désavoue.

III

LA PERSONNALITÉ.

La question fondamentale de la philosophie, au jour où nous sommes, c'est celle de la personnalité. Qu'il s'agisse de Dieu ou qu'il s'agisse de l'homme, qu'on aborde les grands problèmes de la théodicée ou qu'on se renferme dans l'étude de la psychologie, rien ne saurait être approfondi tant qu'il n'y aura pas dans l'esprit une notion claire de cette individualité distincte, complète, qui constitue la personne. Si les doctrines demeurent flottantes, si la plupart des systèmes penchent visiblement vers le panthéisme, n'est-ce point que leurs auteurs ne se sont pas suffisamment attachés à résoudre cette question principale?

Depuis quelque temps, il est vrai, on commence à sentir son importance. La négation de la personnalité divine, devenue plus générale dans les rangs des libres penseurs, a fait ouvrir les yeux non pas seulement aux écrivains chrétiens, mais encore à tous ceux qui restent fidèles aux grandes traditions de la philosophie spiritualiste. Si l'existence d'un Dieu personnel a été attaquée, elle a aussi été vigoureusement défendue. Mais nulle part, que je sache, on n'a abordé résolûment et catégoriquement cette ques-

tion générale : Qu'est-ce qui constitue dans un être la personnalité? Pour trouver la pensée des philosophes contemporains sur ce sujet, il faut saisir en quelque sorte au vol quelques-unes de leurs expressions, ou procéder par induction d'après l'ensemble de leur doctrine. Il ne sera néanmoins ni sans utilité ni sans intérêt de passer en revue les différentes explications que nous donne le rationalisme.

Rien de plus facile à concevoir que la personne; rien de plus difficile à définir. Nous voyons bien certains éléments qui lui sont nécessaires, et sans lesquels il n'est pas possible qu'elle existe. L'être purement matériel, l'être inintelligent, ne sera jamais une personne. La personnalité suppose la pensée et le libre arbitre; elle ne se trouve que là où il y a une force intelligente capable d'avoir la responsabilité de ses actes. Mais s'agit-il de préciser davantage, de déterminer dans la dernière rigueur ce qui la constitue, des dissentiments nombreux ne tarderont pas à éclater.

Pour Maine de Biran, la personnalité n'est autre chose que le *moi* considéré comme cause; il la fait résider dans l'effort, c'est-à-dire dans l'acte de la volonté. « Dès que l'âme aperçoit son effort avec la résistance, elle est cause pour elle-même; et relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est *moi*. Ainsi commence la personnalité avec la première action complète d'une force hyperorganique, qui n'est pour elle-même ou comme *moi* qu'autant qu'elle se connaît, et qui ne commence à se connaître qu'autant qu'elle commence à agir librement. Il ne s'agit pas de savoir ce que cette force est en elle-même, comment elle existe ou quand elle commence à exister absolument, mais quand elle commence à exister comme personne identique ou comme *moi*[1]. »

On peut donc résumer en trois mots, avec M. Cousin, la théorie de Maine de Biran : « 1° La vraie activité est dans la volonté,

[1] Maine de Biran, *Œuv. inéd.*, t. I, p. 228.

2° la volonté c'est la personnalité et toute la personnalité, le *moi* lui-même ; 3° vouloir c'est causer, et le *moi* est la première cause qui nous est donnée.... La personne, la volonté, la cause, sont donc identiques entre elles [1]. »

A côté de cette explication, il faut mettre celle de Jouffroy qui ramène tout à la liberté, ou, ce qui pour lui est la même chose, au *pouvoir personnel* [2]. « Le pouvoir qu'a l'homme de s'emparer de ses capacités naturelles et de les diriger fait de lui une *personne;* et c'est parce que les choses n'exercent pas ce pouvoir en elles-mêmes qu'elles ne sont que des *choses*... Certaines natures ont reçu par-dessus les autres le privilége de se saisir d'elles-mêmes et de se gouverner; celles-là sont des personnes. Les autres en ont été privées, en sorte qu'elles n'ont point de part à ce qui se fait en elles ; celles-là sont des choses... Car c'est Dieu qui gouverne en elles. *Il est la personne des choses, comme l'ouvrier est la personne de la montre....* Quoique la plante manifeste une foule d'effets qui dérivent des capacités de son organisation, ces capacités ne sont dans toute langue que des *propriétés* (et non des *facultés*), parce qu'il n'y a point en elle de pouvoir personnel qui s'approprie ces capacités et les gouverne. La nature règne dans la plante, et non la plante elle-même : elle est le théâtre et non le principe des phénomènes qu'elle manifeste [3]. »

Nous ne dirons pas avec M. Taine, critiquant ce passage, que le pouvoir personnel, dont il est ici question, n'est que la *force prédominante d'une idée*, c'est-à-dire la *qualité périssable d'une idée périssable* [4]. Nous trouvons même dans les lignes qu'on vient de lire, à part quelques exagérations de style, un grand fonds de vérité et une sérieuse observation des faits ; mais, tout en admettant que la volonté libre est une condition essentielle à la personne, nous n'accordons pas que le *moi* se concentre tout entier

[1] M. Cousin, *Fragm.*, t. I, p. 296, édit. Didier.
[2] Jouffroy, *Mélanges*, p. 248, 3e édit.
[3] Id. ibid., p. 246, etc.
[4] M. Taine, *les Philosophes français du dix-neuvième siècle*, c. x, p. 259.

en elle. En d'autres termes, l'homme n'est pas simplement une volonté, soit au sens de Maine de Biran, qui la met dans l'effort, soit au sens de Jouffroy, qui la fait consister dans la puissance d'appropriation ; tenant compte de l'activité volontaire, de l'activité qui se possède, il ne faut oublier ni l'intelligence, ni les autres facultés qui sont parties essentielles ou intégrantes de la personne.

Citons encore une page éloquente qui semble avoir été écrite sous l'inspiration d'une pensée toute semblable : « Quand je laisse couler au hasard le flot de ma vie, quand je m'abandonne au courant des choses extérieures, je sens s'affaiblir la conscience de ma personnalité, je sens que ma liberté morale m'échappe et que je tombe sous le joug des choses. Je deviens comme un homme ivre ou comme un somnambule, qui agit les yeux fermés, sans se gouverner ni se sentir. Au contraire, quand, me dérobant par un viril effort à l'empire des objets extérieurs, je rentre en moi pour ressaisir ma vie, pour prendre d'une main ferme le gouvernement de mes sensations et de mes idées, alors je sens mon indépendance et ma personnalité en ce qu'elles ont de plus intime, je les sens avec une lucidité, une force, une vivacité merveilleuses, je vois alors que tout peut m'être enlevé, excepté ce gouvernement de moi-même, et que je puis résister à toutes les puissances conjurées, protégé que je suis par ce retranchement impénétrable de la liberté du cœur. Je suis donc une personne libre[1]. »

De ces réflexions nous avons à recueillir une vérité précieuse, c'est que la personne n'existe qu'autant qu'il y a dans l'être intelligent un centre auquel tout se rapporte, et que ce centre est maître de lui-même par la propriété qui lui revient de soi et de ses actes. C'est lui qui ramène à l'unité la multiplicité même de ses pensées et de ses sentiments, tout aussi bien que la multiplicité des éléments qu'il trouve dans sa nature. Il se possède, c'est à cette condition qu'il peut dire *moi*.

[1] M. Saisset, *Essai de philos. relig.*, 7e médit., p. 461.

Tout cela suppose que l'être intelligent a la connaissance de soi et de ses actes. De là presque tous les philosophes contemporains ont conclu que la personnalité consiste dans la conscience. Les uns l'ont considérée comme faculté, les autres l'ont prise dans son exercice actuel, et ils ont dit : Voilà la personne. En effet, est-ce que la personne et le *moi* ne sont pas identiques? Or le *moi* à son tour ne se confond-il pas avec la conscience? Rien de plus plausible que ce raisonnement. Et pourtant ce n'est autre chose qu'un sophisme.

Les expressions dont on se sert ici sont équivoques ; elles répondent à deux ordres de faits qu'on doit discerner avec soin pour arriver à la vérité. Car autre chose est la réalité subsistant en elle-même, autre chose est sa manifestation dans les profondeurs de la conscience. N'est-il pas clair qu'il faut distinguer la personne en tant que constituée, et la personne en tant que connue? Elle existe tout au moins d'une antériorité logique avant de se révéler à elle-même dans son acte et dans la conscience qu'elle en a. Dire qu'elle est identique au sentiment d'elle-même, c'est donc confondre deux choses souverainement distinctes ; c'est en outre réduire l'homme tout entier à une seule faculté; c'est prendre les manifestations de l'être pour sa réalité intime, la psychologie pour l'ontologie ; c'est enfin substituer un ordre phénoménal et accidentel à l'ordre substantiel et persévérant. Supposez qu'un instant le témoignage de la conscience soit suspendu, la personne aura-t-elle pour cela cessé d'être? Ce n'est donc pas l'acte de conscience qui la constitue. Ce n'est pas non plus la conscience prise comme faculté, car, quoiqu'elle lui soit nécessaire, la conscience n'est pas plus la personne qu'elle n'est la volonté, la mémoire, la liberté. Elle est le complément indispensable de toutes ces choses, sans pourtant se confondre avec aucune d'elles.

On voit que la philosophie contemporaine n'a pas suffisamment approfondi ce problème. Les théologiens scolastiques, souvent dédaignés par elle, avaient résolu la question d'une manière plus

satisfaisante. Je n'entrerai pas dans les interminables disputes où s'est jeté le moyen âge sur le principe d'individuation, quoique ces choses se tiennent de près, car la personnalité n'est que l'individualité portée à sa plus haute puissance. Mais il faut dégager la discussion de tout ce qui ne lui est pas absolument essentiel.

Un simple coup d'œil sur les réalités qui sont autour de nous suffit pour nous faire remarquer des différences profondes dans leurs conditions d'existence. Le phénomène n'a pas son être à lui comme la substance où il se manifeste; certaines substances ne sont par elles-mêmes rien de complet; elles ont besoin de se rattacher à un ensemble où leur place est déterminée ; par exemple, la tige d'une plante, sa racine, son feuillage, sa fleur, voilà autant d'éléments d'un même tout ; si vous les prenez isolément, vous n'y trouverez qu'une unité partielle et non celle qui caractérise un être entier, leur réunion seule forme une nature achevée, à laquelle, dans son espèce, il ne manque rien pour avoir son existence indépendante et individuelle.

L'être qui se révèle comme complet et indépendant est-il en même temps doué d'intelligence et de liberté, il ne pourra manquer d'avoir le domaine, la propriété de ses actes. Dès lors il sera responsable de sa conduite, il sera une personne.

La personne, c'est donc une nature intelligente et complète qui s'appartient à elle-même et qui ne relève pas d'un tout comme n'en étant qu'une partie. On la définit d'ordinaire une *substance individuelle, parfaite, de la nature raisonnable*. Plus ce caractère d'indépendance et de propriété est mis en relief, plus la personnalité est puissamment accusée. C'est ce qu'ont remarqué plusieurs des philosophes que nous avons cités précédemment ; c'est aussi ce qu'atteste le langage commun, car tous les jours nous disons qu'on abdique sa personnalité quand on consent à ne suivre que les idées et les caprices d'un autre ; et parce que l'esclave d'autrefois n'avait ni la propriété de lui-même, ni la libre disposition de sa vie, les appréciations communes l'avaient fait des-

cendre du rang de personne pour l'assimiler aux choses. Il y avait là sans doute une exagération et une injustice; car les institutions humaines, quelque tyranniques qu'on les suppose, ne sauraient détruire le fonds de liberté et d'existence indépendante que nous a donné la nature; mais cette exagération même prouve un profond sentiment de ce qu'est la personnalité. Dans les idées d'alors, l'esclave ne vivait pas pour son propre compte; il était moins un être complet et se suffisant à lui-même qu'une partie d'un tout, un instrument mis aux mains d'un autre, ou une propriété exploitée par un maître ; on ne trouvait donc plus en lui cette autonomie et cette responsabilité que l'on est accoutumé à regarder comme un des caractères indispensables de la personne.

L'âme humaine est assurément une substance intelligente et libre ; elle a même son existence indépendante, puisqu'elle survit lorsque sont brisés les liens périssables qui l'attachent au corps ; néanmoins, parce qu'elle est destinée par nature à entrer comme partie dans une synthèse vivante, considérée isolément, elle n'a pas toutes les attributions de la personnalité. La conscience ne lui manque pas, non plus que la propriété, ni par conséquent la responsabilité de ses actes ; mais ce qui lui manque, c'est d'être une nature parfaite en elle-même ; elle tend à s'unir, elle appelle un complément, elle ne réalise donc pas totalement l'idée de l'individualité parfaite. La véritable personne, c'est l'homme tout entier, et non pas seulement une portion de l'homme ; aussi, quelle que soit la supériorité de l'âme sur le corps, la foi nous enseigne qu'après une séparation temporaire, la personne humaine doit être reconstruite pour recevoir le salaire de sa vie [1].

[1] Ce n'est pas à dire que l'âme séparée de son corps soit *un être impersonnel*, car ce mot exprime l'absence de liberté et de responsabilité ; nous disons seulement, avec tous les théologiens, que l'âme en cet état n'est pas une personne complète. Elle garde son *moi* dans ce qui le constitue essentiellement, mais ce moi ne s'étend pas à tout ce qu'il devrait embrasser naturellement.

Nous ne saurions donc approuver entièrement la notion que donnent les auteurs du *Manuel de philosophie.* « Une âme méditative, disent-ils, s'apercevra clairement au dedans de soi comme une force simple, qui n'est ni diffuse dans l'organisme, ni identifiée avec aucune de ses parties; elle distinguera de ce corps multiple la personne vraiment une, de cette unité métaphysique, comme on l'a nommée quelquefois, seule sérieuse et effective, et qui n'admet pas plus la division mentale que la division réelle[1]. » L'âme est simple, c'est une vérité, elle ne s'identifie pas avec le corps, rien de plus incontestable ; mais faut-il en conclure qu'elle n'admet pas la division mentale, à laquelle Dieu lui-même est soumis dans notre pensée? S'en suit-il surtout qu'elle se confond absolument avec la personne humaine? Elle en est sans doute comme le fond et la partie principale, mais pourtant elle seule n'en constitue pas l'intégrité. Le *moi* en lui-même est un, simple, indivisible, mais il est multiple et composé, si nous regardons les éléments qui concourent en lui. Le miracle qu'il opère, c'est de ramener à l'unité la plus compacte ce qu'il y a en apparence de plus distinct et même de plus opposé. Il est doué de cette puissance d'appropriation dont parle Jouffroy, puissance qui n'est pas la personnalité même, mais plutôt son principe constitutif et comme sa raison d'être. Ainsi la personne existe pour elle-même, non en ce sens qu'elle soit sa propre fin, ce qui ne peut convenir à aucun être créé; mais en ce sens qu'elle s'appartient, qu'elle vit pour son propre compte, qu'elle correspond à un type complet et atteint ce degré d'unité auquel rien ne manque.

Poussant plus loin l'analyse, les théologiens catholiques se sont divisés. Deux questions ont été posées par eux : La personnalité est-elle un attribut positif, ou seulement une propriété négative? Faut-il y voir un être nouveau qui se surajoute à la nature, ou bien n'est-elle pas réellement distincte d'une nature complète, laissée à la libre expansion de sa vie individuelle?

[1] MM. Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de philos.*, 3e édit., p. 60.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans ces discussions subtiles et qui seraient peut-être assez peu du goût de notre époque. A nos yeux, rien n'est plus positif que la personne, puisqu'elle est l'expression la plus haute de l'unité. Néanmoins elle suppose aussi une négation ; car qui dit autonomie et indépendance personnelle exclut par là même toute union d'où résulterait la perte de cette autonomie et de cette indépendance. Une nature intelligente cesserait d'avoir sa personnalité propre, si jamais un être supérieur venait à s'emparer d'elle, à se l'assimiler, à en faire comme une partie de lui-même et, en quelque sorte, un de ses membres.

Mais cette supposition est-elle possible? Nous voici ramenés au problème que nous avons entrepris de résoudre. Les notions établies précédemment éclairent suffisamment notre marche et précisent la difficulté.

Qu'est-ce que l'Incarnation? L'union d'une personne divine avec l'humanité, dans des conditions telles que, les natures demeurant intactes, il n'y a pourtant qu'un seul être complet, indépendant, ayant la propriété de lui-même et de ses actes. La raison est-elle contraire à ce fait? Repousse-t-elle comme absurde cette synthèse vivante formée de deux substances diverses unies par le lien de la personnalité? C'est ici qu'il faut s'avancer prudemment et ne pas affirmer des impossibilités dont on n'a pas l'évidence.

IV

L'UNITÉ DE L'HOMME ET CELLE DE L'HOMME-DIEU.

Supposons pour un moment que l'homme, au lieu d'avoir une nature mixte, ait été créé pur esprit. On vient lui dire que la matière est susceptible de s'unir à l'intelligence, de prendre part à ses opérations et d'entrer comme partie intégrante dans un composé qui sera un être raisonnable. Le croira-t il? Se forme-

ra-t-il l'idée d'un pareil assemblage? Combien d'impossibilités prétendues évidentes se dresseront devant lui! La matière et l'être spirituel, dira-t-il, sont de nature contradictoire; constituer entre ces êtres l'unité, et surtout l'unité personnelle, la plus parfaite de toutes, ne saurait être qu'une chimère. D'ailleurs, comment un pareil dessein entrerait-il dans la pensée du Créateur? L'âme est trop noble pour qu'il veuille lui faire une condition si infime. Ce serait la lier sans profit à des organes qui, loin de la servir, ne peuvent que la gêner et embarrasser sa marche.

Ainsi sans doute aurions-nous raisonné dans l'hypothèse où je me place. Le rationalisme, s'il eût alors existé, n'aurait pas manqué de faire sonner bien haut ces contradictions, et de repousser comme antiphilosophique la simple supposition d'une organisation semblable. En présence du fait, toutes les impossibilités s'évanouissent; l'habitude nous a tellement familiarisés avec lui, que nous finissons par trouver qu'il n'y a rien de plus simple. On peut raisonner à peu près de même par rapport au dogme qui nous occupe.

Si l'idée de l'Incarnation n'était déposée dans le monde par la doctrine religieuse, peut-être serait-il permis à l'homme de ne pas s'en occuper, ou de la considérer comme une rêverie. Mais cette idée existe, elle a traversé les siècles, ce qu'elle exprime nous est proposé, non comme une simple théorie, mais comme un fait; et ce fait s'impose avec un caractère historique qui résiste à toutes les spéculations de la philosophie. Je le demande, sera-t-on en droit de le rejeter sur de vaines apparences?

Après tout, le fait de l'Incarnation, comme l'explique la doctrine catholique, est-il plus inacceptable que celui qui se révèle dans la constitution même de notre nature? Pour répondre à cette question, il faut constater les analogies qui rapprochent ces deux faits et les différences qui les séparent.

De part et d'autre, l'union s'opère entre deux substances réellement distinctes; et en même temps elle est assez étroite pour former une seule et même personne. Dans le composé théan-

drique, aussi bien que dans l'homme, il y a un *moi* unique; car, quoiqu'on y trouve plusieurs principes d'action, ces principes sont subordonnés à une seule juridiction et à un seul domaine personnel.

De part et d'autre, l'union est physique, substantielle, intrinsèque. Elle est physique, et non pas morale seulement, comme celle qui existe entre deux amis ou entre les membres d'une même cité; elle est substantielle, et non accidentelle, en ce sens qu'elle tient à la constitution même de l'être; elle est intrinsèque, et non purement extérieure, parce qu'elle ne se contente pas de rapprocher plus ou moins les extrêmes, mais qu'elle les lie ensemble par des nœuds étroits et les fait entrer dans une parfaite et vivante unité.

De part et d'autre, même après l'union, les substances ne sont nullement identifiées. Il n'y a ni confusion, ni absorption, et chacun des éléments primitifs conserve son intégrité naturelle. Ainsi, dans l'homme, le corps est toujours matière, l'âme est toujours esprit; et dans le Christ, la divinité demeure ce qu'elle est, l'humanité reste véritable et entière.

De part et d'autre, l'union opère un certain complément; l'homme n'existe plus comme homme, si l'on sépare les deux parties dont il est formé; le Christ cesserait d'être comme Christ, si jamais on pouvait réaliser une division entre le Verbe et la nature qu'il s'est unie d'une manière indissoluble.

De part et d'autre enfin, il y a élévation de l'une des parties à une vie supérieure. Le corps, en s'unissant à l'âme, ne perd aucune de ses propriétés, tout au contraire il acquiert un mode d'existence et d'opération plus parfait. Ainsi l'humanité du Christ n'a rien perdu de ses attributs constitutifs; elle est entrée dans un ordre infiniment plus élevé, car la personnalité qu'elle a reçue l'associe à la dignité même du Créateur.

Telles sont les analogies; mais si nous poussons plus loin le parallèle, une différence profonde se remarque, de laquelle découlent toutes les autres.

En effet, lorsque nous considérons les deux parties dont se compose l'être humain, nous sommes obligés de reconnaître que, si elles peuvent exister séparément comme substances, elles s'appellent néanmoins et se réclament l'une l'autre. Il y a entre elles non-seulement harmonie et aptitude radicale à l'union, il y a encore tendance positive et comme aspiration naturelle à cette même union. Le corps demande à l'âme, sinon le principe de sa vie organique (puisque plusieurs aujourd'hui le révoquent en doute), du moins le principe de sa sensibilité et de ses mouvements. De son côté, l'âme demande au corps l'exercice d'une foule d'opérations qu'elle ne pourrait naturellement accomplir toute seule. Et de là vient que l'un et l'autre pris à part sont incomplets; leur alliance produit une nature qui, comme telle, est une; car elle suppose un corps vivifié par une âme et une âme opérant par l'intermédiaire d'un corps. Platon détruisait cette économie, quand il assimilait le rôle de l'âme à celui du pilote dirigeant le navire; l'âme n'est pas seulement *assistante*, elle est encore *informante*. Il y a action et réaction d'elle sur les organes et des organes sur elle; leur association n'est pas purement accidentelle, elle est en quelque façon essentielle, parce qu'il y a dans l'essence de ces deux êtres des propriétés relatives à la condition que le Créateur a voulu leur faire. C'est ce qui distingue l'âme humaine de l'esprit pur, et ce qui l'empêche de pouvoir jamais être confondue avec l'ange. On se trompe quand on croit voir une déchéance dans le fait même de son union avec le corps, la déchéance ne tient qu'à la situation particulière où se trouve actuellement notre nature. Le concile de Vienne, en définissant que l'âme est *la forme du corps*, n'a fait que proclamer une vérité qui doit être reconnue par toute saine philosophie.

Au contraire, dans l'Incarnation, les deux extrêmes qui s'unissent sont deux natures complètes. Nul ne peut prétendre qu'il manque quelque chose au Verbe; et la foi défend également d'admettre le moindre défaut d'intégrité dans l'humanité du Christ. Qu'en conclure? Que l'alliance ne sera pas du même

ordre que celle dont nous venons de parler; que le résultat de l'union hypostatique ne sera pas une nature composée, différente à la fois des deux natures primitives. Ici l'un des termes est l'infini; il n'est susceptible ni d'être modifié, ni d'être perfectionné, ni d'entrer comme partie dans une composition proprement dite. Si le dogme chrétien enseignait quelque chose de semblable, nous serions en droit de le déclarer irrationnel, inadmissible, au même titre que nous repoussons les doctrines du panthéisme. Mais cette alliance en *la nature* est précisément ce que la foi rejette. L'alliance en *la personne* qui nous est proposée à croire exclut toute idée de mélange, de diminution, de confusion; elle ne saurait donc être écartée que pour l'un de ces deux motifs : ou parce qu'on regarde comme irréalisable toute union quelconque de Dieu avec la créature, ou parce qu'on trouve des impossibilités spéciales dans ce mode particulier d'union que nous appelons hypostatique.

La première affirmation ne peut plus paraître soutenable à ceux de nos lecteurs qui auront bien voulu nous suivre dans le cours de ces études. Ce qui se passe en nous suffisant pour constater l'action divine, il est clair qu'il y a commerce entre l'infini et le fini, et par conséquent, qu'il existe une certaine union entre le Créateur et l'homme. Écoutons M. Laforet traitant cette même question. « Dieu ne peut-il pas s'unir d'une manière quelconque à la nature humaine? Et pourquoi ne le pourrait-il pas? Dieu est un être vivant, libre, personnel, et, comme tel, parfaitement déterminé; il est présent à tous les points de la création; il est partout et partout vivant, partout agissant, partout soutenant les êtres qu'il a créés : c'est là un fait qui résulte de l'immensité de Dieu et de la conservation des créatures. Dès lors donc il faut bien admettre que Dieu est uni d'une certaine manière à tous les êtres de la création. Maintenant ne peut-il pas y avoir différents modes et différents degrés dans cette union, dans cette présence, c'est-à-dire dans cette action de Dieu sur les créatures?... Ne peut-il pas agir davantage et ainsi,

manifester sa présence dans une plus large mesure, sur tel point de la création et dans tel être qu'il lui plaît? Évidemment, si Dieu est un être libre et personnel, maître de soi et de son activité, il peut le faire, rien ne l'en empêche. Il n'est pas permis d'élever là-dessus le plus léger doute. Dieu peut donc s'unir d'une union plus étroite à tel homme qu'à tel autre, et agir plus largement sur son intelligence, sur sa volonté, sur tout son être; il peut manifester en lui une présence plus lumineuse, plus douce, plus tendre, plus pleine; il peut même, en agissant sur cet homme, lui communiquer une lumière et une puissance visiblement supérieures à l'ordre ordinaire de la nature et de la grâce, comme le don de miracle et de prophétie. Refuser à Dieu ce pouvoir, ce serait lui refuser la libre disposition de lui-même, de son activité; ce serait méconnaître sa personnalité et par conséquent le détruire[1]. »

Dieu peut donc intervenir à différents degrés dans la vie humaine; son action se mêle dans une mesure plus ou moins large à notre action propre. Mais il ne s'ensuit pas encore que cette intervention soit capable d'arriver jamais aux conditions tout exceptionnelles de l'union hypostatique. La personne divine ne se refuse-t-elle pas à faire subsister en soi la nature humaine? Et, de son côté, la nature humaine ne se refuse-t-elle pas à être complétée par la personnalité divine?

J'avoue qu'un être intelligent et libre qui demeurerait impersonnel est pour moi la même chose qu'une pure abstraction. Tout ce qui existe réellement est déterminé, individualisé; l'unité peut être plus ou moins complète, mais elle ne peut demeurer dans le vague; une créature intelligente et agissante ne saurait être *res nullius*, une épave, un objet sans propriétaire; si elle n'est possédée, elle se possède. Mais la question n'est pas là. Une nature qui se suffit étant laissée à soi, ne peut-elle pas

[1] M. Laforet. *Les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés*, 2e édit., liv XI, c. IV, p. 419.

aussi faire partie d'un tout et appartenir à un autre? ou, ce qui est la même chose, sa personnalité naturelle est-elle incapable d'être suppléée par une personnalité supérieure?

Je suppose une nature raisonnable qui, au moment même de sa création, se trouve saisie et comme absorbée dans l'unité d'un être plus parfait. En vertu de cette puissance d'assimilation dont il est doué, il se l'approprie, il la fait entrer dans son domaine personnel, la soutenant et la régissant comme il soutiendrait et régirait une partie de lui-même. N'est-il pas clair que la nature dont il s'agit n'aura pas en soi le principe de son autonomie et de son indépendance? Et pourtant elle n'en sera pas dépourvue, car elle le trouvera dans cette personnalité plus haute qui lui est communiquée. La propriété de ses actes ne sera pas annulée, elle sera transférée à celui qui tient en main les rênes de son gouvernement intérieur. Il y aura solidarité entre les deux natures unies, et toute la responsabilité de leurs opérations reviendra de droit à la personne en qui l'une et l'autre subsistent.

Ceci, dira-t-on, n'est qu'une hypothèse. Soit; mais une hypothèse que la philosophie n'a pu encore convaincre de contradiction. Il y a une différence remarquable entre *exister* et *subsister*. L'existence est la réalité même de l'être, en tant qu'elle se distingue du simple possible, mais il n'en est pas de même de la *subsistance*. Celle-ci s'entend de la dernière forme de l'être, de cette forme qui l'achève, qui le couronne, qui lui donne son mode particulier d'individualité et d'indépendance. Le corps humain a son existence propre, mais il ne subsiste pas en lui-même; tant qu'il est vivant, il ne trouve son unité et sa dernière détermination que dans la personne humaine. Ainsi, quoi qu'aient pu dire quelques théologiens, nous ne prétendons pas que l'humanité de Jésus-Christ soit dépouillée de son existence naturelle et créée, mais la foi nous enseigne qu'elle *subsiste* dans le Verbe, c'est-à-dire qu'elle est en quelque sorte entée en lui, qu'il la porte, la régit, la soutient, la gouverne; que, s'insinuant en elle

et la remplissant de sa vie, il se l'assujettit, et agit par elle comme par une chose qui lui appartient en propre.

L'extension d'une personnalité déjà constituée n'a en soi rien qui répugne. Tous les jours la nôtre s'empare des éléments nouveaux qui entrent dans notre unité par le travail de l'organisme. L'enfant voit son corps se développer et grandir, le *moi* demeure le même. Après un certain nombre d'années, il n'y aura peut-être plus en nous une seule des molécules qui s'y trouvaient primitivement ; la personne n'a pas changé, et la conscience atteste cette unité qui n'est autre que celle de l'homme. A la vérité, ces développements, cette transformation s'opèrent d'une manière lente et successive, mais quelque chose de semblable ne pourrait-il s'accomplir instantanément sans détriment de l'identité? Que Dieu pourvoie tout à coup d'un membre celui à qui la nature l'avait refusé, est-ce que l'âme ne l'informera pas aussitôt? Et, par conséquent, est-ce que la personnalité ne l'enveloppera pas comme tout le reste? L'humanité est, par rapport au Verbe, comme un membre nouveau qu'il s'est donné à lui-même. Parce qu'il est personne, il a cette puissance d'assimilation que nous remarquons même en nous ; il peut couvrir de sa personnalité une substance qui, par sa condition propre, lui aurait été étrangère, il peut se l'adapter et la faire subsister dans son unité invisible.

Quiconque admet un Dieu personnel est nécessairement amené à considérer en lui deux choses. Il y a ce qui appartient à son essence ou à sa nature, et il y a ce par quoi il est personne. Ces choses en lui ne sont pas réellement distinctes, j'en conviens ; néanmoins l'une et l'autre s'y trouvent, notre esprit peut les discerner et assigner jusqu'à un certain point les propriétés de chacune. Or, de même que l'Être divin, considéré comme nature, est le type primordial de toute nature créée ; de même, considéré comme personne, il est le modèle sur lequel est conçue toute personnalité finie. Ce modèle contient, dans un degré supérieur, tout ce qu'il y a de réel dans ce qui est fait à son image.

Pourquoi donc une personne divine ne pourrait-elle suppléer, dans un cas spécial, la personnalité créée et remplir par elle-même le rôle assigné à cette dernière? La pluralité de natures serait-elle un obstacle? Mais les développements dont nous parlions tout à l'heure subsistent dans l'unité du moi humain. Quand je dis *mon âme*, *mon corps*, je n'exprime que des parties; je me nomme tout entier quand je dis *moi*. Et pourtant ce *moi* est capable d'états différents, tantôt plus étendu, comme dans la vie présente, tantôt plus restreint, comme dans la séparation produite par la mort. Ces variations l'augmentent ou le diminuent réellement, sans lui faire perdre son identité simple et indivisible.

Le Verbe, au contraire, n'est susceptible ni de diminution ni d'accroissement réel. Se développer, se perfectionner lui-même, voilà ce qui lui est impossible; mais s'étendre en quelque sorte sur une nature créée pour la compléter par une application personnelle de lui-même, de quel droit le lui défendez-vous? L'Incarnation accomplie, le Christ est homme, mais il n'a pas cessé d'être Dieu. En se faisant consubstantiel aux frères qu'il adopte, il n'en est pas moins consubstantiel au Père qui l'a engendré. La Personne divine n'a subi aucune altération; seule, la nature humaine a échangé la condition qu'elle aurait dû avoir avec celle qui la met dans l'unité de Dieu même. Quand le Verbe l'a reçue dans sa personnalité, qu'il est devenu le centre de son action, le principe de son autonomie, il n'y a plus qu'une seule individualité, un seul *moi*. Ce *moi* retentit en même temps dans la conscience humaine et dans la conscience divine; et, quoique exprimé différemment dans l'une et dans l'autre, il correspond au même objet et ne signifie qu'une seule chose : d'un côté il dit *moi Dieu-Homme*, et de l'autre il dit *moi Homme-Dieu*, voilà toute la différence.

— Cette doctrine, dites-vous, est difficile à comprendre. — Je réponds qu'il est plus difficile encore d'y rien trouver de contraire à la raison. Mystère pour mystère, celui de notre propre existence vaut à peu près celui que l'Église nous propose; et les

liens secrets par lesquels se tiennent en nous deux substances si dissemblables ne sauraient pas plus être expliqués que ce nœud ineffable de l'union hypostatique.

Pour le philosophe qui admet la création, l'immutabilité divine n'est pas ici une difficulté spéciale. Il est désormais entendu que Dieu agit au dehors sans être soumis à aucun changement en lui-même. L'acte par lequel le Verbe soutient son humanité, se posant lui-même comme son complément personnel, rentre dans la même catégorie. Encore une fois, ce qui est affecté dans cette union, c'est la nature humaine toute seule. La Personne divine demeure ce qu'elle était, avec une extension de plus en un certain sens, mais une extension qui ne lui apporte aucun accroissement, parce qu'une quantité quelconque d'être ajoutée à l'infini ne saurait faire une somme plus grande que l'infini lui-même. Ce sont des valeurs qui ne peuvent s'additionner, parce qu'elles sont hétérogènes. A ceux qui demandent si le Verbe est plus parfait depuis qu'il s'est incarné, il faut répondre comme on fait à ceux qui s'enquièrent s'il y a plus d'être depuis la création qu'auparavant. L'acte créateur établit en Dieu une relation qui ne modifie en rien sa substance, il en est de même du lien hypostatique. En vertu du premier, Dieu soutient les créatures comme distinctes de lui substantiellement et personnellement; en vertu du second, il soutient l'humanité du Christ comme distincte du Verbe substantiellement, mais non personnellement. L'immutabilité n'est pas plus en péril dans un cas que dans l'autre.

L'Incarnation serait-elle contraire à la dignité de Dieu? Cette question provoquerait de longs développements. Contentons-nous de signaler le point de vue auquel il faut se placer pour y répondre.

V

L'IDÉE PROVIDENTIELLE

Toutes les œuvres divines prises du côté de leur auteur sont également excellentes, mais non pas si on les considère en elles-mêmes et du côté qui nous regarde. Sous ce rapport, nous pouvons adopter la règle suivante. L'œuvre sera d'autant plus parfaite, et, par conséquent, d'autant plus digne du Souverain Être, qu'elle contiendra une manifestation plus éclatante de ses attributs et une plus large communication de lui-même. En effet, Dieu n'agit au dehors que pour sa gloire; et sa gloire consiste à se révéler, à se communiquer, car Il est *le bien qui cherche à se répandre*. Qu'est-ce que l'opération divine, sinon l'épanouissement d'une fécondité inépuisable, et comme l'incessante floraison d'une éternelle pensée? Plus cette pensée s'exprimera au dehors, plus elle mettra, en quelque sorte, dans son ouvrage l'infini qui est en elle, plus aussi l'ouvrage sera admirable. Le prophète disait: Le ciel et la terre racontent sa gloire, c'est-à-dire que la création tout entière est le langage de Dieu, et comme sa parole devenue sensible. Suivant donc que cette parole le dira plus éloquemment, plus complétement, elle sera plus évidemment en rapport avec celui qui la prononce.

N'exagérons rien; l'optimisme prétend que ces principes obligent Dieu à créer le plus parfait des mondes. Ce n'est pas le lieu de réfuter cette erreur. Je n'ai à examiner qu'une chose : si l'idée de l'Incarnation, abstraction faite de l'opération rédemptrice, dont je n'ai pas parlé, était capable de s'offrir à Dieu comme un plan digne de sa providence.

Où aurait-il pu réaliser une manifestation plus grande de ses attributs? La puissance et la sagesse ne se donnent-elles pas la main pour produire cette alliance réputée impossible? L'amour surtout n'y brille-t-il pas d'un éclat incomparable? Un Dieu in-

visible déconcertait l'homme toujours asservi aux sens; cette notion sublime de la Genèse : *Je suis celui qui suis*, tout en recueillant les aveux de la raison, en provoquant l'admiration de l'intelligence, ne suffisait pas aux sympathies du cœur : l'essence divine, dans les hauteurs de sa gloire, paraissait trop inaccessible à la faiblesse humaine. Voici que, sans rien abdiquer de sa majesté, elle trouve moyen de venir jusqu'à nous; l'homme, qui depuis si longtemps sentait le besoin d'aimer et d'adorer son semblable, le pourra faire non-seulement sans crime, mais encore avec le mérite du devoir accompli, et, rencontrant Dieu dans sa nature, il se sentira lui-même plus en état de monter jusqu'à Dieu.

En même temps, autour de lui, toute la création s'élève. L'homme en est le centre et l'abrégé. Il réunit en sa personne ces deux grands éléments de toutes choses, l'esprit et la matière. Toutes les vies de la nature se retrouvent dans la sienne, elles s'y harmonisent et s'y résument comme en une seule; Dieu, en le touchant, touche la création au cœur; en l'ennoblissant, il ennoblit toute son œuvre; en se communiquant à lui, c'est en quelque sorte à l'universalité des êtres qu'il se communique.

Quoi de plus digne de Dieu que de se donner? Lorsqu'il produit une créature raisonnable, il lui imprime au front le cachet de sa ressemblance, c'est beaucoup sans doute; lorsqu'il la sanctifie par sa grâce, il va jusqu'à lui accorder une participation de sa propre nature, c'est bien davantage; mais on conçoit encore une donation plus complète, à laquelle il est difficile que l'amour n'aspire pas; je veux dire cette donation que les hommes appellent personnelle. Livrer à l'amitié non pas ses biens seulement, mais soi-même, c'est le besoin de tout noble cœur; pouvons-nous penser qu'il ait été indigne de celui qui a mis en nous ce sentiment généreux, de nous en donner lui-même l'exemple? Après avoir exprimé par la création dans l'œuvre de ses mains quelques linéaments de son visage, après y avoir déposé par sa grâce quelques rayons de son auréole et quelques reflets an-

ticipés de sa gloire, n'aura-t-il pu, par un acte de suprême condescendance, en venir jusqu'à l'embrasser étroitement et à contracter avec elle les liens d'une parenté véritable ?

Vous qui refusez à Dieu cette puissance, vous êtes-vous rendu un compte exact de son dessein ? Êtes-vous dans le secret de son conseil, et savez-vous au juste ce qu'il a voulu en créant ? Si vous avez cette science, hâtez-vous d'en faire part au monde autrement que par des phrases équivoques et pleines d'incertitude. Si vous ne savez pas ces choses, laissez l'Église vous les dire, et, avant de vous récrier sur son enseignement, sondez d'une manière un peu plus sérieuse ce qui est au fond de votre nature et ce qui se trouve dans celle de Dieu.

Le dogme de l'Incarnation, loin de choquer en rien les attributs de l'une et de l'autre, présente avec elles de profondes et de touchantes harmonies. Nous avons rappelé comment l'humanité portait ce dogme dans sa persuasion et dans ses espérances ; il faut voir aussi comment il correspond en quelque manière à l'aspiration intime de l'opération créatrice.

Dieu, en faisant le monde, déploie une force infinie, il le faut bien, car il n'en a pas d'autre. Le résultat qu'il obtient est nécessairement limité, borné en tout sens. Un pareil produit semble peu de chose pour une telle puissance. Est-ce à dire qu'il y ait là un obstacle à son libre exercice ? Non : Malebranche se trompe quand il veut de nécessité faire entrer l'infini dans l'œuvre divine. Il méconnaît alors la suprême indépendance de l'acte créateur. Cet acte, ne différant pas réellement de celui qui constitue la vie de Dieu, est complet avant la formation de tous les mondes, il a son terme infini, *adéquat*, au delà duquel il n'exige rien ; s'il lui reste assez de vertu pour faire sortir du néant les êtres finis, c'est par une surabondance d'efficacité dont l'application n'est nullement nécessaire ; ce qu'il produit ne l'agrandit pas, ce qu'il omet de faire ne le diminue pas, sa perfection vient de lui-même et non des choses dont il est le principe. Il était donc pleinement libre à l'auteur de l'univers de se révéler lui-même à tel

degré qu'il lui semblait bon, comme aussi de renfermer en soi, autant qu'il le voudrait, le secret de sa grandeur et de sa gloire.

Mais, l'indépendance de Dieu une fois mise à couvert, il est impossible de ne pas voir l'admirable perfection que l'Incarnation ajoute à son œuvre. C'est par elle que l'infini entre dans le monde, par elle que la création renvoie en quelque sorte à Dieu l'écho de ce jugement intérieur qu'il porte de lui-même et qui est l'expression de sa gloire; c'est par elle que l'opération toute-puissante trouve un terme véritablement digne d'elle, et que la production libre de Dieu rivalise en quelque sorte avec celle de sa fécondité spontanée et nécessaire.

A ces raisons métaphysiques s'ajoutent des considérations d'un autre ordre que le peu d'espace dont nous disposons ne nous permet pas de développer. L'Incarnation n'est ni un fait isolé, ni un fait stérile. C'est la grande révélation de Dieu et la magnifique réhabilitation de l'homme. C'est en même temps la base d'un édifice religieux infiniment supérieur à tous ceux qui avaient été élevés jusque-là. Il faut se placer devant ce fait, en mesurer, s'il est possible, la largeur, la hauteur et la profondeur. Après avoir contemplé le Christ avec ce double faisceau de lumière et de bienfaisante chaleur qui, partant de lui, fait éclore dans le monde toutes les idées de sainteté, de justice, et en même temps les vertus correspondantes à ces notions sublimes, le philosophe se recueillera un moment, il interrogera ses pensées, il se demandera si une pareille économie était évidemment indigne de la Divinité, et si la religion qui la propose comme un dogme est par cela même inacceptable à la raison humaine. J'ose croire que la réponse ne se fera pas attendre, et que cette réponse sera celle de la vérité.

A. Matignon.

DU BEAU

ÉTUDE MÉTAPHYSIQUE

L'esthétique a conquis son rang parmi les sciences philosophiques. Il n'est plus permis de scruter les profondeurs de l'âme sans soumettre à l'analyse les sentiments particuliers que nous fait éprouver la contemplation du beau, ni de classer les diverses catégories des êtres sans se demander compte de cet agent mystérieux qui, du sein des nuages dont il est encore enveloppé aux yeux de la science, fait éprouver au cœur des jouissances si douces. Le moraliste lui-même, s'étayant des données de la psychologie et de l'ontologie, assignera dans les nobles plaisirs de l'esthétique un stimulant aux plus hautes vertus, et dans la contemplation de la beauté suprême la sanction dernière des lois du devoir. Car s'il est vrai, suivant la doctrine de saint Thomas, que la possession de Dieu, but final de nos désirs, consiste dans la contemplation de cet être infini, Dieu, considéré comme beauté suprême, n'est-il pas le dernier mot de tout amour et de tout bonheur, la récompense promise à toute vertu ?

Pourquoi donc cet objet des études modernes a-t-il si longtemps passé inaperçu dans les écoles philosophiques ? La Grèce depuis bien des années tenait en main le sceptre des belles-lettres et des beaux-arts. Homère dans sa grandiose épopée avait porté la poésie à des hauteurs que nul esprit abandonné aux ressources

de l'humanité n'atteignit après lui; la toile sous le pinceau de Zeuxis et d'Apelles s'était animée, comme autrefois le froid limon sous le souffle divin; nouveaux Prométhées, Praxitèle et Phidias semblaient avoir dérobé le feu céleste pour communiquer la vie au marbre; Athènes montrait aux regards étonnés son Parthénon, dont les pierres portaient, elles aussi, l'empreinte du génie. Le beau était partout, et cependant les écoles philosophiques se mettaient peu en peine de retrouver cet idéal qui avait enfanté tant de chefs-d'œuvre. Seul, Platon avait compris la grandeur du problème et consacré quelques dialogues à cette question : Qu'est-ce que le beau? Mais sa solution s'était bornée à nous montrer de loin le type éternel auquel correspond toute beauté créée, et il ne s'était pas demandé en quoi le *beau* diffère du *vrai* et du *bon*.

Plotin complète sur ce point la doctrine de son maître. Après lui saint Augustin ne dédaigne pas de consacrer quelques-unes de ses veilles à étudier le même sujet; malheureusement son livre *De Pulchro* ne nous est pas parvenu.

Le moyen âge, absorbé par son grand travail de synthèse chrétienne, ne paraît pas s'être beaucoup préoccupé de la théorie du *beau;* mais qui oserait dire qu'ils furent étrangers aux nobles sentiments de l'esthétique, ceux qui bâtirent nos magnifiques cathédrales, ces vastes épopées de la foi, dans lesquelles, comme autant d'épisodes, les groupes de statues et les resplendissantes verrières représentent aux yeux les scènes variées et grandioses que la plume de Dante décrivait en sublime poésie, et que plus tard le pinceau de Buonarotti retraça en traits immortels sur les murs de la Sixtine?

Les docteurs de cette époque crurent rendre un plus grand service à la cause de l'Église en pénétrant au plus intime des dogmes chrétiens, qu'en traitant une question presque exclusivement philosophique. Cependant ces puissants génies n'avaient pas tout à fait négligé dans leurs méditations un problème aussi intéressant.

Un homme parut, il y a deux siècles, trop loué par ses enthousiastes disciples, trop déprécié par d'implacables adversaires, qui inaugura une ère nouvelle pour la philosophie. Descartes, tout occupé à poser les bases de ses systèmes et de sa méthode, sans cesse sur la brèche pour les défendre, n'a rien écrit sur l'esthétique; mais son école ne devait pas laisser longtemps ce champ inexploré. Tout le monde connait les élégants essais du P. André sur le *beau*. Ce n'étaient pourtant que des discours académiques, dans lesquels une pensée profonde, celle de l'*unité* dans la *variété*, était successivement appliquée à tout ce qui a droit de nous émouvoir dans le spectacle de la nature et dans le domaine des arts.

Kant, cet infatigable scrutateur de l'âme humaine, après avoir soumis à son analyse tous les actes de l'intelligence et de la volonté, voulut aussi reconnaître la source des émotions que nous éprouvons à la vue d'un de ces objets que nous appelons *beaux*. Dès ce moment il n'y eut plus de philosophie complète qui ne fît une large part à l'esthétique.

On écrivit des volumes sur cette question. Tandis que l'école allemande poursuivait les laborieuses investigations de celui qu'elle appelle son patriarche, l'Anglais Burke composait ses *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*. Plus tard, en France, Jouffroy donnait sur l'esthétique les leçons que nous a conservées l'un de ses élèves, et bientôt après M. Cousin livrait au public son ouvrage célèbre : *Du Vrai*, *du Beau et du Bien*. Cette année même l'Académie des sciences morales et politiques avait mis cette question à l'ordre du jour et couronnait un travail qui vient à peine de paraître. L'Italie a fourni également de glorieuses pages à la philosophie du *beau*: Galuppi, Gioberti, et récemment les rédacteurs de la *Civiltà Cattolica*, n'auraient pas cru leur tâche accomplie, s'ils n'avaient consacré une partie de leurs travaux à la théorie du *beau*.

Nous sera-t-il permis, à la suite de tant d'autres, d'exposer notre

pensée sur une question qui tient encore en suspens les plus grands génies ? Nous n'avons pas la prétention de mettre un terme à ces pacifiques controverses ; mais nous serions heureux de pouvoir jeter un peu de jour sur une opinion chère à notre cœur de catholique, et montrer la fécondité de la théorie adoptée par les grands docteurs de l'Église d'Occident, saint Augustin et saint Thomas.

I

De même que le corps, l'âme a un sens qui apprécie les saveurs des aliments dont elle se nourrit, et, par une métaphore qui, pour être devenue vulgaire, n'en est pas moins philosophique, ce sens intellectuel s'appelle le goût. Mais l'objet dont il perçoit la saveur se nomme le beau. C'est qu'en effet, comme notre organe corporel, sans autre notion sur les objets, les discerne aussitôt par les impressions diverses qu'ils produisent sur lui, ainsi le sens spirituel distingue comme instinctivement le beau du laid ou de l'indifférent, sans pouvoir souvent reconnaître la cause de cette diversité. Le goût matériel varie d'homme à homme; délicat dans l'un au point de saisir les plus légères nuances, grossier dans l'autre et ne se plaisant qu'aux saveurs les plus âcres, il varie dans le même homme suivant les âges et les conditions de santé. Ainsi en est-il du goût esthétique, soumis, lui aussi, à cette loi des variations qui est ici-bas la condition de notre être. Il change de nation à nation, d'homme à homme, et souvent d'un jour à l'autre dans le même homme. Fin et délié chez l'un, il recherchera et appréciera d'imperceptibles différences ; rustique chez l'autre, il n'aimera que les couleurs fortes et tranchées, incapable de sentir les nuances délicates qui, au gré de l'amateur, font toute la beauté de l'objet. Ici encore, en un certain sens, il est vrai de dire : On ne dispute pas des goûts.

Mais autant l'esprit l'emporte sur la matière, autant le sens du beau esthétique surpasse celui de la saveur matérielle. Loin de déprimer l'homme et de le tenir captif dans les entraves du fini, il lui fait prendre l'essor vers les sphères supérieures, pour l'aider à contempler la beauté suprême dans les mêmes régions où résident la vérité éternelle et l'infinie bonté. Son instrument n'est autre que l'intelligence elle-même quand il s'agit de contempler le beau invisible, et si ce beau est revêtu de formes sensibles, l'intelligence appelle à son secours ceux de nos sens qui sont par excellence destinés à la servir et vont saisir les objets à travers les espaces.

Étudier cette merveilleuse faculté, comparer ses actes avec ceux des autres puissances de l'âme, déterminer ce qu'elle doit à l'instinct et l'influence qu'exerceront sur elle l'habitude et la réflexion, tel est le vaste champ que l'esthétique ajoute au domaine de la psychologie.

Mais à côté de ces questions il en est une autre que la philosophie ne saurait négliger, et qui est du pur domaine de la métaphysique. Qu'est-ce que le beau considéré en lui-même? Voilà ce qui va nous occuper dans cette étude; nous commencerons par une revue rapide des différents systèmes sur l'essence du *beau*.

Comme dans tous les autres problèmes métaphysiques, nous trouvons en présence trois écoles apportant des solutions inconciliables : les sceptiques, les matérialistes et les spiritualistes. Pour les premiers, tout est affaire d'opinion, vaine apparence sans réalité. Qu'est-ce, après tout, que le beau, répètent-ils sans cesse, sinon un résultat de l'habitude, de l'éducation, du préjugé ou des passions? Une verroterie fait pâmer d'admiration le sauvage; l'homme de la civilisation la dédaigne et lui préfère, sans plus de raison, le diamant. Le sceptique en conclut à la négation de toute beauté réelle, comme, de quelques dissentiments sur l'honnêteté de telle ou telle action, Montaigne conclut à la négation d'une justice absolue.

Sans afficher ce doute frondeur du pyrrhonien, les subjectivistes sont entraînés irrésistiblement aux mêmes conséquences. Et j'appelle ici subjectivistes non-seulement les philosophes qui, à la suite de Kant, ont sur tous les points nié le passage des phénomènes de l'âme à leur cause extérieure, mais encore ceux qui, dans cette question particulière de l'esthétique, n'ont su voir dans le beau qu'une modification de l'esprit, produite par une cause fortuite indépendante d'une propriété intime de l'objet. Il en est qui ont placé le caractère de la beauté dans la nouveauté ou l'habitude, dans l'association des idées, etc. C'est toujours le même vice de raisonnement qui donne lieu à ces systèmes. L'un a remarqué qu'un objet nouveau excite d'ordinaire notre admiration, tandis qu'examiné plus attentivement, ou devenu plus commun, sa beauté s'efface et souvent fait place à la laideur; sans pousser plus loin l'observation, il conclut que la beauté d'un objet est la relation extérieure qu'on nomme nouveauté et non une de ses propriétés absolues. Partant d'une donnée diamétralement contraire, mais aussi peu concluante, un autre prétendra que l'habitude de voir un objet en fait tout le prix. Qui n'a mille fois remarqué qu'un être, désagréable à la première vue, devient beau à mesure que l'œil s'habitue à le contempler? Ce n'est, dira un troisième, ni la nouveauté ni l'ancienneté qui constituent le beau, mais la faculté qu'a un objet d'éveiller en nous de nombreuses images. Qu'admirons-nous, en effet, dans une belle musique, une belle poésie? N'est-ce pas cette multitude de pensées ou de sentiments non exprimés dans l'œuvre d'art, mais suscités en nous par des sons harmonieux ou de brillantes métaphores? — A cette théorie se rapporte celle qui fait consister la beauté dans le symbolisme; car qu'est-ce que le symbolisme, sinon la puissance qu'a un objet de produire en nous le phénomène de l'association des idées? — Rappelons encore ici le système de l'utilité d'après lequel le beau et l'utile ne font qu'un : l'utilité n'est pas une propriété intrinsèque de l'objet, mais une simple relation.

De tous les systèmes subjectivistes, le plus digne de notre attention est celui du philosophe italien Gioberti. Cet écrivain, que de grandes erreurs dans la doctrine et de plus déplorables aberrations dans la politique ont rangé parmi les tristes célébrités de notre siècle, a consacré tout un volume à l'étude du *beau*. D'ingénieux aperçus, des applications variées aux différents arts donnent un attrait irrésistible à son livre. Mais ici nous ne nous occupons que du fondement même de sa théorie.

« Le beau, dit-il, est l'union individuelle d'un type intelligible avec un élément fantastique, opérée par l'imagination esthétique. » Deux éléments, d'après lui, concourent à la beauté : l'intelligible et le sensible ; si vous les séparez l'un de l'autre, il n'y a nulle beauté ; si vous les réunissez, le beau existe. Mais, dit-il encore, le pur intelligible exclut le sensible ; le sensible existant n'est pas l'intelligible ; on ne saurait donc trouver parmi les êtres existants une vraie beauté ; à l'imagination, par conséquent, appartient la faculté créatrice du beau, et en elle se concentre toute beauté. Et cette conclusion est si rigoureuse, que Dieu lui-même ne pourra connaître le beau par son essence, puisqu'il est pure intelligence, mais il devra emprunter cette connaissance à l'homme qui en est le créateur[1].

Que devient, dès lors, l'éternelle beauté que nous aimions à contempler en Dieu, et qui, dans un moment de repentir, arrachait à l'évêque d'Hippone cette sublime exclamation : *O pulchritudo semper antiqua et semper nova! sero te cognovi, sero te amavi.* Tandis que nous prodiguerons la dénomination de beaux à tous les êtres matériels perçus par nos sens, puisque, selon la philosophie du célèbre Piémontais, tous reproduisent leur type fantastique dans notre imagination et l'unissent à leur type intellectuel, Dieu seul avec les anges et l'âme humaine, en un mot, les plus sublimes de tous les êtres seront-ils donc exclus de ce privilége?

[1] *Del Bello*, c. III.

Cette théorie du philosophe italien a eu son écho en France; elle a inspiré, sans qu'il s'en doutât peut-être, un écrivain dont le talent et la science sont noblement relevés par ses tendances religieuses. «Deux éléments constituent la beauté, écrivait M. Alaux [1], l'idée et la réalisation de l'idée. Mais cette réalisation n'est que pour l'homme qui la peut comprendre, et non pas pour les sens de l'homme, mais pour son âme seule : car la matière dont elle est produite, et qui est, on le verra, tirée de l'homme même, n'est pas tirée de son corps, mais de son âme; aussi n'est-elle qu'image. »

A côté du scepticisme et du subjectivisme, le matérialisme a offert aussi sa solution. Pour lui, il donne une réalité objective au beau, mais s'il lui conserve son être, c'est à la condition qu'il restera renfermé dans les propriétés matérielles de l'objet contingent auquel il appartient. Socrate interroge Hippias sur la nature du beau [2]; et le sophiste répond que le beau, de l'avis de tout le monde, c'est une vierge; son interlocuteur le presse, lui prouve que la vierge n'a que sa beauté propre, qu'elle ne rend pas beaux tous les objets qui méritent ce nom, et le sophiste, pour éviter le ridicule, change de type et nomme l'or, parce que non-seulement il est beau en lui-même, mais qu'il rend beaux tous les objets qu'il recouvre.

C'est là, il faut le dire, la plus grossière explication qu'on pût donner, et il est permis de croire que seul le sophiste fictif de Platon en sera venu à ce degré d'aveuglement. Mais à côté de cette erreur il en est une autre, celle de l'école sensualiste, qui, par voie de conclusion, se trouve forcée également de tout rapporter à la matière. Pour le disciple de Locke, toute idée est une sensation transformée; l'idée du beau ne peut donc être, elle aussi, que la sensation d'un objet beau transformée en l'idée du beau; mais, quelque transformation que subisse la sensation, elle ne peut créer un nouvel objet au service de l'idée; l'idée du beau

[1] *Revue contemporaine,* 31 août 1859.
[2] *Dialogues de Platon.* — Hippias major.

ne sera par conséquent que l'idée de quelques objets particuliers et matériels qui nous auront affectés d'une manière agréable.

L'interprète de cette école, Burke, définit ainsi le beau : « La beauté est le plus souvent une qualité du corps qui agit physiquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens. » Il paraît, il est vrai, mettre une restriction ; mais par ses explications il la retire. Après avoir indiqué les caractères extérieurs de la beauté, comme la petitesse, la délicatesse, le poli.., etc., il en cherche la cause efficiente dans les lois de l'organisme et le système nerveux. « Tout ce qui est propre à produire une tension extraordinaire des nerfs doit causer une passion analogue à la terreur, et par conséquent est une source du sublime; tout ce qui, au contraire, produit un relâchement dans les fibres est un objet beau[1]. »

Bien différente a été la théorie de tous les philosophes spiritualistes. C'est dans le sein même de la Divinité que, d'une voix unanime, ils ont placé l'essence du beau, et pour eux tout être qui, dans la création, se présente revêtu de ce caractère n'est qu'une ombre, une participation de la beauté divine. Dieu, à titre de vérité suprême et d'infinie bonté, est la source et le type de toute vérité et de toute bonté créée ; à titre de beauté suprême, il est le type de toute beauté finie. D'accord sur ce point capital, les spiritualistes ne le sont pas sur la propriété fondamentale de la beauté.

En quoi ce nouvel aspect de l'être se distingue-t-il des deux autres? Suivant les uns, la beauté n'est autre chose que la convenance, le *decorum* des anciens, par conséquent une disposition des parties ou des éléments constitutifs de l'être, telle que chacun soit en parfaite harmonie avec tous les autres. Les stoïciens définissaient la beauté physique du corps une certaine proportion des membres avec la suavité des couleurs. Platon la faisait consister dans la manifestation de la vérité éternelle; de là cette

[1] *Dict des sciences philos.*, art. BEAU.

célèbre définition, qui, si elle ne se trouve pas dans ses œuvres, résume du moins sa théorie : *Le beau est la splendeur du vrai.*

Disciple de ce grand maître, quoiqu'il en ait souvent altéré les doctrines, Plotin sut s'approprier tout ce que cette notion renfermait de vrai, et la compléta en montrant dans l'unité la raison dernière du beau. « En venant se joindre à la matière, dit-il [1], la forme coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie produit quelque chose qui est un... Quand un tel objet est arrivé à l'unité, la beauté réside en lui ; et elle se communique aux parties aussi bien qu'à l'ensemble. » Cette théorie fut aussi celle de saint Augustin, qui l'a formulée en quelques paroles : *Omnis pulchritudinis forma est unitas* [2]. D'où il suit que partout où il y a unité il y a beauté, et que la beauté de chaque chose sera proportionnée à son degré d'unité.

Saint Thomas, combinant la pensée de Plotin avec celle de Platon, assigne au beau trois éléments constitutifs : l'*intégrité*, la *proportion* ou l'*harmonie*, et la *splendeur* [3].

D'autres, enfin, veulent ajouter le multiple à l'unité comme condition du beau, qu'ils définissent : l'*unité dans la variété.*

Abandonnant les sages théories de l'école platonicienne, les éclectiques français ont formulé autrement leur opinion. Le beau, nous disent-ils, n'est pas l'ordre réel qui frappe nos yeux, quelle qu'en soit la perfection ; mais, en dehors de cet ordre fini, il en est un autre qui ne connaît pas de bornes : c'est celui dans lequel des forces absolues et illimitées poursuivraient un but également absolu et illimité. Car tout concept de force renferme celui d'un développement sans fin. C'est dans cet ordre infini, nous dit un des plus célèbres représentants de cette école (Jouffroy, *Cours d'esthétique*), qu'il faut aller chercher la vraie beauté. Mais toute force, ou, ce qui revient au même

[1] *Première Ennéade*, l. VI.
[2] Lettre 18.
[3] I. P. q. xxxix, a, 8.

pour cet écrivain, toute substance est ici-bas circonscrite dans les bornes de la matière et limitée dans son développement. La beauté n'est donc pas un hôte de ce monde, et c'est dans les seules régions de l'infini qu'elle a fixé son séjour. S'il en est ainsi, pourquoi ces sensations si différentes que nous éprouvons en voyant l'humble démarche de l'âne, cet utile serviteur de la famille rustique, et les nobles allures du valeureux coursier qui, au bruit du clairon, relève fièrement la tête, et, s'élançant au milieu du tumulte des batailles, porte la terreur dans les cohortes ennemies? Ce dernier n'a-t-il pas en partage la beauté que la nature a refusée au premier? Non, répond l'école éclectique, le cheval ne doit pas sa beauté à ces formes extérieures, objet de notre admiration, mais uniquement au symbolisme. L'invisible, tout le monde en convient, grave son empreinte sur le monde visible, et l'être matériel, avec ses formes qui frappent les sens, représente une force tout immatérielle, libre par conséquent dans son développement. Or il peut arriver que cette force existant dans le monde physique paraisse dominer la matière, ou, au contraire, qu'elle semble se trouver à l'étroit et comme emprisonnée sous cette enveloppe terrestre. Dans la première hypothèse, l'être corporel sera comme un tableau dans lequel se retracera à nos yeux étonnés le libre déploiement de la force, et la beauté le pénétrera comme la force pénètre la matière; dans le cas contraire, nous n'aurons plus que le triste spectacle de l'asservissement de l'esprit au corps, de la force à l'inertie; dès lors, plus de plaisir, souvent même un sentiment pénible que nous pourrions nommer le sentiment du laid.

Cette théorie est ingénieuse; malheureusement elle n'est pas à l'abri des reproches si justement adressés aux doctrines que l'éclectisme a empruntées aux philosophes d'outre-Rhin, et qu'il s'est vainement efforcé de naturaliser en France. Que sont, en effet, ces forces qui, dégagées des entraves de la matière, se déploieraient sans limite vers un but infini? Sont-elles des substances

créées (car substances et forces, c'est tout un dans cette école)? Sont-elles Dieu lui-même? Si elles sont créatures, comment posséderont-elles la beauté, puisque la limite est une condition essentielle de tout être créé et que la force illimitée dans son développement est, suivant ce système, la condition du beau? Si ces forces sont Dieu lui-même, Dieu sera la force d'agrégation des molécules, la force végétale, la force sensitive, la force intellectuelle; car la beauté se trouve, assure-t-on, dans tous ces ordres; et, s'il est vrai que la force est identique avec la substance, Dieu est matière, plante, animal et homme. Nous voilà en plein panthéisme.

II

Abordons enfin la question nous-même, et demandons-nous aussi : Qu'est-ce que le *beau?*

D'abord nous devons admettre qu'il est une réalité, et une réalité existant dans l'objet même qui est beau; notre raison nous l'atteste. Ne percevons-nous pas, en effet, certaines qualités particulières des êtres, en vertu desquelles nous les appelons beaux, sans rechercher si les autres hommes partageront notre jugement? Luttons contre ces impressions, nous sentirons tous nos efforts échouer devant l'évidence, et nous serons contraints d'avouer qu'il y a dans les objets une beauté qui n'est pas plus dépendante de notre volonté ou de nos préjugés que la vérité clairement perçue. Que m'importe donc qu'il y ait parmi les hommes des jugements contradictoires, que le nègre se forge un type de beauté dans un visage couleur d'ébène, au front court et rejeté en arrière, à la mâchoire proéminente, tandis que l'Européen aimera le type caucasien, au front saillant, à la carnation d'ivoire légèrement nuancée de rose? Les erreurs des hommes n'ont pu nous empêcher de reconnaître une vérité essentielle, leurs vices ne détruisent pas notre croyance à un bien véritable;

pourquoi de faux jugements en matière d'esthétique détruiraient-ils à nos yeux la réalité du beau?

En second lieu, la beauté absolue, non moins que la vérité et la bonté, a son siége en Dieu, ou plutôt est Dieu lui-même, Dieu, que saint Augustin appelait avec tant de raison, la beauté toujours ancienne et toujours nouvelle. C'est cette vérité que Platon avait découverte et qu'il a exprimée dans une langue admirable. Pourquoi faut-il qu'il ait fait servir une doctrine si brillante à excuser le plus honteux de tous les vices! L'âme, d'après lui, aurait, dans les premières périodes de son éternelle existence, contemplé la beauté en elle-même, alors que, dégagée des liens de la matière, elle habitait en dehors des mondes. Depuis sa chute, il ne lui est plus donné de la voir directement, mais elle en aperçoit les reflets parmi les êtres visibles, surtout dans le corps humain, le plus noble de tous les objets terrestres. A cette vue, si une âme ne s'est pas faite esclave de la matière, elle reconnaît l'image de la beauté divine, elle s'attache à cet objet avec une sorte de fureur, que les hommes prennent pour de la folie, mais qui n'est que l'enthousiasme divin allumé en elle par le souvenir de la beauté essentielle. De cette beauté visible, l'âme s'élève par degrés à la beauté invisible de la vertu, de l'intelligence, jusqu'à ce qu'enfin elle en vienne à ne contempler que cette éternelle beauté qui fait encore ses délices comme elle les fit autrefois. « Beauté non engendrée et non périssable, exempte de déca-« dence et d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie « et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel « lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là; « beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, « rien de corporel, qui n'est pas non plus telle pensée ni telle « science particulière; qui ne réside dans aucun être différent « d'avec lui-même, comme un animal, ou la terre, ou le ciel, ou « toute autre chose; qui est absolument identique et invariable « par elle-même; de laquelle toutes les autres beautés parti-« cipent, de manière cependant que leur naissance ou leur des-

« truction ne lui apporte ni accroissement, ni diminution, ni le « moindre changement[1]. »

La beauté absolue est donc Dieu lui-même ; les êtres créés participent tous à cette perfection, mais à différents degrés et sans pouvoir jamais l'atteindre ; et, de même que des divers degrés de vérité et de bonté communiqués aux êtres finis on a été en droit de conclure à un type universel et immuable de vérité et de bonté, nous pouvons aussi nous élever du spectacle des beautés créées au modèle infini qu'elles imitent.

Une autre conclusion, c'est que plus une créature s'approchera de l'être divin, plus aussi elle sera marquée du caractère de la beauté. La plante, quelles que soient d'ailleurs ses imperfections, possède en elle une sorte de vie qui manque au minéral ; cette vie la rapproche davantage de Dieu, elle est donc plus belle dans son espèce. Par la même raison, l'animal l'emporte sur la plante, l'homme sur la brute, l'intelligence angélique, dégagée de toute entrave matérielle, sur l'âme humaine assujettie aux lois des sens.

Mais en quoi consiste la beauté? et comment notre esprit, tout en reconnaissant son identité avec l'être, la distingue-t-il du vrai et du bien, qui sont également l'être? Ici nous répétons, avec saint Augustin : L'unité, telle est la forme, l'essence même de la beauté considérée en elle-même ; unité qui admet la variété sans pourtant l'exiger : car nous n'acceptons pas pleinement l'opinion de ceux qui réclament ce second élément comme condition essentielle du beau. Une couleur simple, détachée par le prisme du faisceau de lumière blanche, a une vraie beauté sur laquelle le regard aime à se reposer, et cette beauté, tout le monde le sent, vient de ce qu'elle est pure de tout mélange. Mais la variété est une condition pour que l'impression faite sur nous soit durable. Le beau, en effet, est un être ; son unité sera d'autant plus admirable qu'elle harmonisera un plus grand nombre

[1] *Banquet.* — Voir aussi le *Phèdre.*

de propriétés. L'idéal sera ce qui allie le plus grand nombre d'attributs à l'unité la plus parfaite.

C'est à cette définition que se rapportent toutes celles qui donnent au beau une réalité. La convenance, le *décorum*, l'harmonie, l'ordre, que sont-ils autre chose que l'unité même au sein du multiple ? Et l'intégrité que réclame saint Thomas comme condition essentielle, n'est-elle pas encore un élément de l'unité? Privé d'un de ses membres, le corps humain ne serait plus qu'un être incomplet, ayant une fin à atteindre et pas de moyen suffisant pour y parvenir, du moins entièrement ; l'unité serait donc rompue, l'égalité entre la force nécessaire à l'accomplissement de sa tâche d'homme et les ressources dont il dispose aurait disparu; car l'un des deux termes aurait subi une altération, l'autre restant le même.

Mais appliquons cette définition aux cas particuliers. Dieu, disions-nous, est la beauté par excellence; or où trouvons-nous plus d'unité harmonisant, identifiant un plus grand nombre d'attributs? Être infini, type et source de toutes les perfections, il les unit tellement, que nulle distinction réelle ne peut se trouver en sa substance, et que seul notre esprit y en introduit quelqu'une qu'il puise dans la contemplation de ses divers ouvrages; unité merveilleuse qui concilie en lui les propriétés les plus inconciliables en apparence; qui nous montre l'être souverainement libre dans l'être souverainement immuable, l'Éternel sans division dans sa durée, correspondant à toutes les successions des temps, l'immense présent en tous lieux sans préjudice de son infinie simplicité, le Dieu dont nous élevons la miséricorde au-dessus des cieux, et dont l'ineffable justice nous glace d'effroi; unité dont la gloire éclate surtout dans ce mystère adorable, fondement du christianisme, où nous contemplons, avec un sentiment de respectueux ravissement, l'identité de substance dans la trinité de personnes, la plus réelle de toutes les distinctions dans la plus parfaite de toutes les unités.

De l'Être infini passons aux créatures. Quelle beauté compa-

rable à celle d'un être libre réglant sa volonté sur la loi éternelle de la justice? La beauté de la vertu l'emporte sur toutes les autres, tout le monde en convient; c'est que nulle part nous ne trouvons mieux réalisée la grande loi de l'unité. L'intelligence connaît le bien et le manifeste à la volonté, en lui suggérant les motifs de l'embrasser; en même temps la volonté s'y porte de toutes ses forces; n'est-ce pas la plus grande unité possible dans les choses créées? Là, pas de schisme; la convoitise pourrait parfois en introduire; mais, comprimée par la raison, elle rentre dans l'ordre et concourt elle-même à l'unique fin, qui est la vertu. Détruisez cette harmonie, supposez la volonté prévaricatrice, vous n'avez plus qu'un être scindé en mille parties; autant cette âme a de passions à assouvir, autant elle compte pour ainsi dire de membres épars, d'opérations indépendantes les unes des autres que nul lien ne réunit. Et dès cet instant à la beauté de la vertu nous voyons succéder la laideur du vice.

Si cette unité morale se trouve dans un pur esprit, il sera l'objet le plus beau que nous puissions concevoir parmi les créatures; car il aura la double unité de substance et d'opération. Aussi, quand nous voulons exprimer une beauté finie qui dépasse toutes les autres, nous n'avons pas de terme de comparaison plus relevé que la nature angélique; c'est celle dont se sert l'historien sacré, en parlant de saint Étienne devant le conseil des Juifs : « *Viderunt faciem ejus tanquam faciem angeli* [1]. » Mais, par la raison des contraires, l'esprit pur rebelle à la loi morale sera la plus vile des créatures, et c'est avec raison que l'effroi populaire a personnifié la laideur dans celui qui, le premier, a levé l'étendard de la révolte contre le Tout-puissant.

On comprend, d'après ces principes, pourquoi l'homme tient esthétiquement la première place parmi les créatures visibles. Son âme est intelligente et libre; son corps, quoique matériel, est en quelque sorte spiritualisé par l'âme qui l'*informe;* son

[1] *Act.*, VI, 15.

visage, reproduisant les sentiments intérieurs, participe à la beauté de la nature intelligente.

Au-dessous de l'ange et de l'homme, nous trouvons, à différents degrés, les animaux, les végétaux, et enfin les êtres entièrement privés de vie; ces êtres sont placés dans l'échelle esthétique suivant qu'ils participent plus ou moins à cette harmonie qui sait allier dans l'unité le plus grand nombre de propriétés possible.

On nous objectera peut-être que, d'après cette théorie, l'animal, quelque vil qu'il soit, l'emportera toujours en beauté sur les métaux les plus précieux et sur les plantes les plus admirables, parce qu'il rassemble dans son unité un nombre de propriétés relativement plus grand. Et pourtant, qui a jamais prétendu que le singe pût rivaliser en beauté avec le diamant ou la rose?

C'est sur des raisons de ce genre que Jouffroy s'est basé en grande partie pour établir la théorie du libre développement des forces, comme fondement de l'esthétique. Mais ne devons-nous pas distinguer la beauté métaphysique de la beauté physique? Dans ce principe de mouvement que nous nommons l'âme des animaux, dans la sensibilité qui paraît être sa propriété fondamentale, l'animal contient un principe de beauté que n'égalera jamais l'éclat de la rose et du diamant; mais ce principe, demeurant enseveli sous les formes grotesques du singe, ne lui laisse à nos yeux que la beauté des proportions du corps et celle du coloris; or la première, on le sait, n'est pas son partage, et il est encore plus dépourvu de la seconde; il n'a donc pas l'unité voulue, et par suite nulle beauté physique. On pourrait faire un raisonnement semblable sur ces lourds animaux qui semblent noyer le peu d'âme qu'ils ont reçu de la nature sous la pesanteur d'une matière informe.

Ce que nous avons dit du beau naturel, nous pouvons le répéter de celui que nous avons la faculté de créer, nous aussi; je veux dire le beau artificiel. L'école de l'idéal a pour but de reproduire, autant que le peuvent faire le pinceau du peintre, le ciseau du sculpteur, l'archet du musicien et la langue divine du

poëte, les unités du type primitif qu'elle contemple ; dans la ressemblance avec ce type se trouvera la beauté de l'œuvre. L'école qui, sans remonter à l'idéal, se borne à copier le beau naturel, celle même qui, sans choix, reproduit le modèle avec tous ses défauts, sont soumises à la même loi; car toute ressemblance n'est-elle pas une sorte d'unité? De là vient que dans une œuvre d'art, tout ce qui tend à imiter le type idéal ou plastique nous plaît, tout ce qui est superflu nous choque; nous pourrons admirer dans la richesse stérile des décorations la patience de l'artiste ou l'imagination de l'architecte, mais ces vains ornements que nous ne pouvons réduire à l'unité nous fatiguent; ce seraient de précieux détails, ce sont des taches dans l'ensemble.

De cet ordre de choses passons aux théories scientifiques, et nous y trouverons une nouvelle confirmation pour notre thèse. Si l'admiration s'empare de nous à la lecture de la *Cité de Dieu* de saint Augustin ou de la *Somme* de saint Thomas, n'est-ce pas à raison de cette puissante unité qui relie en un seul tout les sciences divines et humaines? A quelles sources les dialogues de Platon puisent-ils leur beauté? On ne se lasse point d'étudier ces rapports que le génie du philosophe grec a su établir entre le type éternel des choses et l'être qui le reproduit dans le temps, entre l'infini et le fini, entre le contingent et l'immuable. La beauté des *Analytiques* d'Aristote est due à cette forte conception qui réduit à une formule unique les variétés infinies du raisonnement humain. Enfin pourquoi, dans les sciences physiques, accordons-nous notre admiration aux grandes théories de Kepler, de Newton, d'Ampère? Le premier, demandant à chaque planète le chemin qu'elle suit dans ses révolutions, a d'une main hardie tracé la formule des courbes que chacune d'elles décrit dans sa course; le second, dans le fait de la pesanteur terrestre, a su lire la loi générale des attractions; et, la transportant jusqu'aux limites de l'infini, il a deviné la gravitation qui retient dans un ordre constant les mondes semés dans l'espace : à un jour donné, l'astronome combinant la loi de

Newton et celle de Kepler, a pu sans témérité braquer la lunette à un point obscur du ciel, certain d'y découvrir un astre nouveau encore invisible aux yeux de l'homme. Ampère, en démontrant l'identité des fluides magnétique et électrique, a entamé la croyance aux quatre fluides impondérables, qui était encore un dogme de la physique, et laissé entrevoir une unité qui va se démontrant de jour en jour comme si la science de notre univers devait y trouver son dernier mot.

L'unité, telle est donc, selon nous, la véritable forme du beau.

Cette théorie, dira-t-on, attribue la beauté à tous les êtres, puisque tous ont leur unité; elle a de plus le tort de confondre les idées de beauté et d'ordre.

A la première objection nous répondons que tout être, il est vrai, a son unité, puisque, suivant l'adage des anciens scolastiques, devenu celui du sens commun, *unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*. Tout être a donc radicalement le constitutif de la beauté; mais cette unité est susceptible de degrés : plus un être s'approchera du type éternel qu'il reproduit toujours imparfaitement, plus son unité et par conséquent sa beauté sera grande; au contraire, à mesure qu'il s'en éloignera, il sera moins beau, parce qu'il ne reproduira pas au même degré l'unité. Nul être fini n'étant entièrement conforme à son type éternel, entre les créatures, nulle beauté n'est parfaite; mais il y a là une moyenne, comme il y en a une pour l'intelligence ou les autres propriétés des êtres; ceux qui y sont parvenus sans la dépasser ne nous déplaisent pas, mais n'excitent pas notre admiration; ceux qui l'ont dépassée sont appelés beaux par excellence; ceux qui sont restés en dessous nous choquent et nous disons qu'ils sont laids. La laideur non plus que le mal n'est donc point quelque chose de positif, c'est une simple privation. Il n'importe qu'elle produise en nous un effet positif tel que le déplaisir; cet argument de Jouffroy (*Cours d'esthétique*, 31[e] leçon) est dénué de force. Seule sans doute une négation ne produirait rien, mais si cette négation se

combine avec quelque chose de très-positif, le désir, je dirais presque le droit que nous avons de trouver dans un être une perfection qui lui manque, elle concourra avec lui pour exciter le déplaisir et méritera véritablement le nom de cause au moins partielle. Quelle autre explication pourrait-on donner de la douleur que fait naître toute espérance trompée?

On reproche encore à notre théorie de confondre l'ordre avec la beauté. Et nous, nous demanderons à nos adversaires de nous montrer un ordre qui ne soit pas beau, une beauté qui ne soit pas ordre. Cette machine que, dans vos théories exclusives, vous refusez d'appeler belle, ne l'est-elle pas en réalité aussi bien que les chefs-d'œuvre de l'art? Contemplez ce levier qui s'élève et s'abaisse majestueusement, comme s'il était mû par une âme inaccessible aux passions; voyez cette vie descendant de rouage en rouage jusqu'à ces puissants moteurs qui lancent le wagon sur son sillon de fer avec la rapidité de l'oiseau, ou jusqu'à ce poinçon délicat retraçant sur la soie de légers dessins qu'imiterait à peine la main intelligente de l'artiste. A cette vue la nature ne vous a-t-elle pas arraché ce cri : Quelle belle machine! Vous n'avez pas vu, il est vrai, de belles couleurs, mais vous avez sous les yeux une harmonie parfaite, vous avez la beauté.

On nous demandera maintenant la part de la *splendeur* dans le beau, la splendeur que les plus grands philosophes regardent comme l'un de ses éléments indispensables. Nous croyons la question suffisamment résolue par ce qui précède. Qu'est-ce que la *splendeur* sinon une lumière abondante, plus abondante qu'il ne serait nécessaire pour voir un objet et pour le voir sans fatigue? De même ici la splendeur est une abondance de beauté dépassant, dans chaque espèce, la mesure commune aux êtres qui la composent? Nous l'avons vu, pour qu'un objet attire notre attention et surtout notre admiration, il doit surpasser la médiocrité dans son genre. Si la splendeur n'est pas le dernier mot de la beauté, elle en constitue un élément que nous ne

saurions négliger dans un système d'esthétique. Ainsi se trouve conciliée la pensée de Platon avec celle de saint Augustin; ainsi est justifiée la théorie de saint Thomas. Trois choses concourent à la beauté : l'*intégrité*, l'*harmonie* et la *splendeur*.

III

Jusqu'ici nous avons décrit le beau dans sa conception métaphysique; des exemples étaient nécessaires pour appuyer notre définition, et nous les avons apportés comme preuves. Nous devons pousser plus loin, et montrer le parti qu'on en peut tirer dans les arts et la littérature. Mais, avant d'arriver à ces intéressantes et difficiles questions, quelques explications sont nécessaires pour faire saisir la réalité et la nature du beau sensible.

Jouffroy soutient que la beauté n'appartient qu'à l'invisible, c'est une conséquence rigoureuse de son système. Si, en effet, la beauté n'est que la force se développant librement en dehors des limites de la matière, les objets matériels et visibles peuvent en être l'expression; ils ne sauraient être beaux dans un sens strict. La définition que nous avons adoptée nous conduit à une conclusion tout opposée. Et ici, nous avons pour nous le sentiment commun des hommes, car tous admettent dans les objets corporels une beauté réelle, et non une simple relation avec l'invisible. Mais quelle est la beauté qui convient aux êtres sensibles?

En lui-même, l'être matériel a une forme déterminée soumise aux lois géométriques qui régissent l'étendue; à ce titre, il a une sorte d'unité, plus ou moins grande, suivant que la disposition des parties est plus ou moins symétrique et que leurs proportions sont plus ou moins égales. Tout être corporel a aussi sa couleur qui admet plusieurs nuances, les nuances forment une gradation

soumise aux lois mathématiques non moins que les proportions de l'étendue. Ainsi le corps peut réaliser l'unité dans la variété de ses attributs; donc, considéré en lui-même, il a son genre de beauté.

Comment la déterminera-t-on? Sur quels principes, par exemple, s'est fondé l'auteur du *Gladiateur* pour décider que, dans l'idéal de l'homme, la tête doit occuper la huitième partie de la longueur totale du corps? Un platonicien répondrait que tel est le type éternel de l'homme contemplé par notre âme avant sa réclusion dans la prison des sens; un *sensiste* aurait recours à la pure expérience, qui nous a montré le plus souvent le corps humain sous ces proportions. Nous accordons bien que l'expérience n'est pas étrangère à ces jugements, mais non l'expérience soustraite aux données primitives de la raison qui, même à notre insu, nous dirige.

N'y a-t-il pas, en effet, dans le corps certaines harmonies secrètes qui, pour échapper à l'analyse, n'en sont pas moins réelles? Longtemps avant les travaux de Bernouilli sur l'acoustique, on savait distinguer les sons discordants. Qui de nous, avant même d'avoir soupçonné les relations mathématiques des notes, n'a senti frissonner ses oreilles aux tons criards d'un fifre de village, et ri aux dépens du malencontreux musicien? C'était un instinct irréfléchi. Plus tard, grâce au sonomètre et à la sirène de Savart, nous avons compté les ondulations de l'air sonore et reconnu une proportion mathématique là où notre oreille avait éprouvé du plaisir, et constaté l'absence de proportion là où elle avait été péniblement affectée. N'y aurait-il pas quelque chose de semblable dans les relations si multiples de longueur, de grosseur ou de couleur que présentent les membres d'un même corps? L'habitude, l'éducation, perfectionneront, façonneront même en partie notre goût, mais il est telle beauté physique qui est indépendante de toutes ces influences.

Un être matériel peut aussi être un symbole, et cela de trois manières; d'abord un symbole exprime l'invisible par une sorte

d'identification avec lui, c'est ainsi que le corps humain uni à l'âme, pour former une personne unique, en reproduit naturellement les sentiments intimes; d'autres fois l'être matériel exprime l'invisible par une sorte d'analogie; ou bien ce symbolisme peut être purement arbitraire. Il est évident que le symbolisme doit ajouter un genre de beauté à celle qui convient directement à la matière, et que cette beauté atteindra son plus haut degré, si le symbolisme va jusqu'à cette sorte d'identification; car alors l'unité sera aussi grande que possible. Par la même raison, la troisième sorte de symbolisme est la plus imparfaite. Appliquons ces principes à quelques exemples. On s'est demandé souvent quelle est la véritable beauté de l'homme. Les uns vont la chercher dans une simple proportion géométrique, et pour eux, l'idéal de la beauté humaine a été l'une de ces figures grecques, d'une admirable régularité, mais souvent froides comme le marbre dont elles sont faites; d'autres l'ont placée dans l'expression; pour eux la matière n'a de beauté qu'autant qu'elle reproduit les sentiments de l'âme. Ni les uns ni les autres, à notre avis, n'ont atteint la vérité complète. Il y a dans l'homme la nature corporelle et la nature spirituelle, susceptibles l'une et l'autre de leur unité propre, et pouvant s'harmoniser ensemble de manière à donner une troisième unité, et c'est dans cette troisième unité que se trouvera l'idéal. Si, à défaut de cette harmonie du corps et de l'âme, il fallait choisir entre une figure difforme mais portant le cachet du génie ou de la bonté et la figure parfaitement symétrique mais insignifiante d'un idiot, nul doute que la première ne l'emportât sur la seconde. Quoi qu'il en soit, ni l'une, ni l'autre ne possède la beauté parfaite. Ici, comme dans le second genre de symbolisme, il y a une double beauté, l'une propre à la forme physique, l'autre dépendante de ce qu'on pourrait nommer la forme morale. Dans la violette, par exemple, j'admire une corolle dont les pétales gracieusement disposés selon les lois de la symétrie se revêtent d'une couleur peu éclatante, mais d'une délicatesse qui charme ma vue; elle est

supportée par une tige assez élevée pour montrer son élégante couronne, pas assez pour l'empêcher de reposer sur un lit de verdure que la nature lui a préparé. A cette beauté purement extérieure vient se joindre celle du symbolisme ; à la vue de cette plante, je songe naturellement à la vertu modeste, contente de la beauté réelle qu'elle possède en elle-même, et toujours prête à se dérober aux regards du monde.

IV

L'homme a reçu, comme participation de la puissance créatrice, la faculté d'agir sur la matière ; il peut lui communiquer un certain mode d'existence, et par conséquent lui donner une sorte d'unité et de beauté. Toute modification que nous ferons subir à un corps, déterminera en lui un changement esthétique. Mais, dans le langage ordinaire, c'est aux beaux-arts et à la littérature qu'on attribue par excellence le pouvoir de reproduire le beau, parce que les autres ont pour premier but de procurer au corps ce qui lui est nécessaire ou utile, tandis que ceux-ci, sans rejeter l'utilité, ne la recherchent pas, du moins directement. Les arts qui ont pour but immédiat de plaire sont au nombre de quatre : la peinture, la sculpture, la musique et la littérature. Les trois premières se nomment beaux-arts. On a coutume d'y joindre l'architecture, et c'est avec raison; car, quoique l'architecte se propose d'abord l'utile, il doit pourtant si bien réaliser dans son œuvre les proportions géométriques, que le monument ajoute à l'utilité de la disposition l'agrément de la vue. La peinture et la sculpture ont pour but de représenter divers objets concrets pleinement déterminés; la musique reproduit les sentiments de l'âme d'une manière plus vague : la colère par exemple, non d'un vieillard ou d'un homme mûr, mais la colère en elle-même. Du but spécial que se proposent les différents arts et des moyens dont ils disposent, se

tirent les lois particulières qui les régissent; mais il est une question générale qui domine toutes les autres : Quelle part doit faire l'artiste à l'imitation et quelle part à l'idéal?

L'homme n'est pas la source de la beauté, pas plus que de la vérité et de la bonté. Le travail de l'artiste se bornera donc à reproduire la beauté objective qui a frappé son esprit ou ses yeux. Mais quel est le type qu'il devra s'efforcer d'imiter? Est-ce l'être fini, existant dans la nature et perçu par les sens? Sera-ce au contraire le type que son intelligence seule a aperçu dans le domaine de l'infini? On comprend facilement quelle sera notre réponse. Ayant admis un beau visible et un beau invisible symbolisé dans les êtres qui tombent sous les sens, nous n'accorderons pas aux partisans de l'imitation qu'elle puisse seule prétendre à la perfection de l'art; nous n'accorderons pas non plus aux idéalistes qu'il faille mépriser la beauté des formes; nous croyons que la beauté artistique doit sagement combiner les éléments du visible avec ceux de l'idéal.

Boileau disait :

> Il n'est point de serpent ni de monstre odieux,
> Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux.

L'imitation, si elle est fidèle, a une vraie beauté, quel que soit son objet; c'est celle qui fait le mérite d'un paysage ou d'un portrait dans lequel la photographie a retracé la nature. L'école flamande va parfois chercher ses héros dans la taverne. En présence de cet homme ivre, le coude appuyé sur le tonneau, la tête cachée entre les mains, et qui se tord dans les convulsions de l'ivresse, tandis qu'autour de lui garçons et jeunes filles le regardent avec un sourire moqueur, je reconnais la vérité, j'éprouve quelque jouissance à voir comment le peintre a su fidèlement transporter sur la toile tous ces détails. Disons cependant que si, au lieu d'un sujet repoussant, il avait choisi une scène gracieuse, pour la rendre avec la même vérité, le sentiment de plaisir eût été bien plus grand; car à la beauté de l'imitation se

serait ajoutée celle de l'objet lui-même. Le choix n'est pas indifférent, comme l'ont prétendu souvent les partisans exagérés de l'imitation, ou, pour mieux dire, du réalisme. L'artiste qui voudra se borner à la seule imitation des objets existants dans la nature ne sera jamais un homme de génie. Le génie est créateur; il ne saurait s'astreindre à reproduire un modèle quelque beau qu'il soit en lui-même; car quel est l'objet créé qui réponde à l'idéal que contemple intérieurement l'âme de l'artiste? Il prendra donc sa matière dans le monde physique : il lui en faut une pour reproduire sa pensée; mais il la façonnera de telle sorte que, sans contredire les sens, il leur offrira un type que ne vit jamais l'œil de l'homme. Quel est le voyageur qui, en visitant les monuments de Rome, ne s'est arrêté avec admiration devant le chef-d'œuvre de la statuaire moderne, le Moïse de Michel-Ange? Le front ridé, les narines gonflées par l'indignation, la bouche laissant percer un sourire plein d'ironie, un bras tombant comme par découragement sur ses genoux, l'autre appuyé sur les tables de la loi, et la main plongée dans l'épaisseur de sa longue barbe, le vieillard, assis sur son rocher, regarde avec un sentiment de surprise mêlé de colère le peuple hébreu dansant autour du veau d'or. Devant cette admirable figure, le spectateur est prêt à s'écrier avec le grand artiste terminant son œuvre : *Que ne parles-tu?* C'est bien là, il est vrai, une figure humaine, mais telle qu'il n'en exista jamais que dans la puissante conception de Buonaroti. C'est une figure humaine, mais de laquelle on a élagué tous les détails qui ne tendaient pas à exprimer le sentiment qu'il s'agissait de reproduire.

Tel est le caractère qui distingue l'école de l'idéal. Son but est d'exprimer fortement les mouvements intimes de l'âme, de présenter aux sens le beau invisible; et, pour y mieux réussir, elle multiplie les détails qui accusent la passion. Ces détails sont vrais, mais dans la nature ils existent dispersés; l'artiste les réunit, comme le poëte comique rassemble dans une seule soirée les traits de lésinerie qui, semés dans une vie entière, mettraient

Harpagon à l'abri de tout soupçon de prodigalité : pris séparément, ils peindraient l'homme passionné ; rassemblés, ils peignent la passion elle-même. L'école de l'idéal l'emporte sur celle de l'imitation, on n'en saurait douter ; cependant cette école a aussi ses écueils. Facilement elle oubliera qu'elle ne peut représenter les passions qu'en les revêtant d'un corps. N'est-ce pas le défaut de ces œuvres, d'ailleurs si grandioses, que nous a laissées le moyen âge? Elles sont admirables d'expression, mais l'âme semble à l'étroit dans ces corps mal proportionnés et sans souplesse. La perfection est d'unir la beauté visible à la beauté invisible ; là se trouve le secret de cet art qui a élevé Raphaël au-dessus de tous ses rivaux.

V

Nous ne pouvons terminer cette étude sans appliquer, du moins en quelques mots, notre théorie à la littérature. Trois éléments concourent à une œuvre littéraire : la pensée, la forme dont l'esprit la revêt, et l'expression destinée à la transmettre. La pensée embrasse toutes les modifications que peut recevoir l'esprit, toutes ses connaissances essentielles ou contingentes ; elle s'étend au présent, au passé, à l'avenir ; le domaine de la littérature est donc sans bornes.

Mais la pensée doit être revêtue d'une forme sensible pour faire quelque impression sur notre âme ; elle s'y attache si étroitement, qu'une observation imparfaite a induit en erreur plusieurs philosophes en leur persuadant que l'idée ne différait pas de sa forme plus ou moins matérielle. Il nous est impossible de rendre une de nos pensées sans emprunter quelque image tirée du monde physique ; et celles même de nos expressions dont une origine étrangère nous a dérobé le sens primitif, deviendront une métaphore si nous pouvons remonter à leur étymologie.

Enfin le langage dont nous nous servons pour transmettre nos pensées est susceptible de recevoir une disposition plus ou moins harmonieuse, qui produira un plaisir analogue à celui de la musique.

Le beau littéraire doit donc résulter de la combinaison de ces trois éléments. Enlevez la pensée, il ne reste plus rien à l'expression figurée, si ce n'est peut-être une série de sons incapable de constituer à elle seule la beauté littéraire. Les scènes les plus admirables du *Cid* deviennent ridicules, quand à la colère du vieux guerrier outragé se substitue celle d'un rimeur décrépit qui a vu sa perruque jetée dans le ruisseau. Et cependant les dialogues, les vers même sont restés intacts. Que la forme soit négligée, les métaphores obscures ou fausses, les divers sens enchevêtrés les uns dans les autres ou entassés sans ordre, la pensée devient louche, l'esprit ne peut saisir ses diverses faces, et le beau littéraire a disparu. Enfin, si les mots sont barbares, durs à prononcer, se heurtant péniblement, il n'y a plus d'harmonie et par conséquent plus de littérature. Le parfait écrivain sera donc celui qui saura revêtir des pensées nobles d'images pleines de vérité et d'éclat, et les rendre par des paroles dont la contexture harmonieuse réponde à la grandeur de l'idée. Mais alors l'unité parfaite coordonnera entre eux ces divers éléments. C'est cette harmonie que méconnaissaient certains réformateurs, lorsqu'ils réclamaient, il y a peu d'années, une innovation dans l'enseignement catholique ; profondément dévoués aux doctrines révélées, ils avaient trop facilement renoncé à la forme littéraire, sous prétexte de servir la pensée. Les saints Pères, disaient-ils, ont eu les vraies doctrines ; c'est donc dans leurs ouvrages que nous irons chercher les modèles propres à former le goût de nos disciples. Ne les a-t-on pas même entendus répéter que la vraie doctrine a toujours en partage le beau littéraire, quelle que soit la forme dont elle est revêtue? Cette assertion est assurément contraire à la vérité. Mais ceux-là nous paraissent encore plus dans le faux, qui, faisant consister toute la beauté

littéraire dans la forme, n'admettent la pensée que comme le support nécessaire des tropes et de l'harmonie. Quand Lucrèce exprime en vers d'une facture admirable son système matérialiste, j'aime la forme dont il revêt sa pensée; mais je ne puis sans peine continuer à le lire, parce qu'il lui manque le plus essentiel de tous les éléments du beau, la vérité.

Il est enfin une autre opinion qui ne saurait s'accorder avec notre théorie : c'est celle qui voudrait borner le beau littéraire aux œuvres d'imagination, à la poésie. Jouffroy, dans son cours d'esthétique, a adopté ce sentiment. Le beau, d'après lui, ne nous est accessible que sous des formes sensibles; donc toute œuvre où le style ne servira qu'à transmettre la pensée en écartant les images, ne saurait mériter le nom de belle. Ainsi le savant décrivant un phénomène de la nature, le philosophe analysant les opérations de l'âme, ne font pas une œuvre littéraire. Un autre caractère du beau dans sa théorie, c'est l'inutilité; toute œuvre ayant un but utile ne saurait prétendre à la beauté. Le besoin de soutenir des idées systématiques a entraîné le célèbre philosophe et lui a fait porter un jugement que le sens commun ne ratifie pas. N'appelons-nous pas belle une dissertation de philosophie dans laquelle un sujet grave et intéressant est traité en style pur et limpide, sobre d'images et visant surtout à l'exactitude? Ne disons-nous pas à chaque instant un beau discours, un beau morceau d'éloquence? Et c'est avec raison; car il y a beauté partout où nous trouvons harmonie et unité. M. Biot ou M. Flourens, par des ouvrages d'un style plein de noblesse sur la physique et la médecine, ont aussi justement acquis leur fauteuil à l'Académie française que MM. de Lamartine et Victor Hugo.

De ces principes généraux on pourrait facilement déduire les règles particulières qui forment la législation littéraire. A quelles conditions aurons-nous l'unité entre la pensée, les images, et l'expression dans tel ou tel genre d'écrit? Voilà à quoi se réduisent toutes les questions d'un cours d'humanité ou de rhétorique. Il est évident que le style de la poésie ne conviendra pas à

l'histoire, et que la véhémence de l'orateur déparerait l'exposition du philosophe. Dans le même genre, dans l'art dramatique, par exemple, l'unité variera suivant la nature de la pièce; celle qu'on nomme d'intrigue demandera dans la marche des événements vers un but déterminé une unité que n'exigera pas la pièce de caractère; mais celle-ci exigera plus d'harmonie entre toutes les paroles et les actions du héros et le type qu'il doit reproduire.

En littérature comme dans les beaux-arts, nous nous trouvons en présence des deux écoles dont on a parlé plus haut. La littérature étant à proprement parler une peinture faite par la parole aux yeux de l'âme, ce que nous avons dit de ces deux écoles répond assez aux questions que l'on pourrait faire par rapport à leur excellence. Ici encore nous aimons l'imitation, pourvu qu'elle soit honnête. Walter Scott nous plaît même quand il décrit une orgie, avec les propos de table, les gestes et jusqu'aux plus intimes sentiments des convives. Mais quel plaisir plus pur et plus vrai font éprouver les récits naïfs dans lesquels M. de Montalembert nous peint avec leur couleur locale les traits si touchants de la vie de sainte Élisabeth.

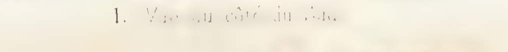
L'école de l'idéal a donc toujours la préférence, pourvu qu'en cherchant à reproduire le type immuable, elle n'oublie pas les exigences du langage matériel et des images dont elle doit revêtir ses pensées. Racine et Corneille ont excellé dans ce genre ; l'école qui, à la suite de Voltaire, a eu besoin de sang pour attendrir ou plutôt pour secouer le spectateur, est tombée des hauteurs de l'idéal dans la servilité de l'imitation.

C'est encore d'après ces principes qu'il faudrait juger la querelle née au commencement de ce siècle entre les classiques et les romantiques. Le siècle dernier avait pris pour type la nature rapetissée, qu'il appelait la belle nature. Par une réaction nécessaire, notre siècle s'est lancé dans le grandiose; mais, encore plein des doctrines du sensualisme, il ne pouvait tout d'un coup s'élever aux beautés intelligibles ; il a donc placé toute la

beauté dans l'exagération de la nature, et par suite il est souvent tombé dans le grotesque. Voilà le romantisme. Cette école n'a pas connu cette sorte de grandeur, qui, en conservant aux objets leur forme naturelle, sait cependant les ennoblir et les faire plus grands que la réalité ; qui leur communique ce caractère dont le génie a découvert le type dans le sein de l'infini, et que l'école classique, fidèle aux traditions du dix-septième siècle, n'a cessé de réclamer comme une condition essentielle du beau littéraire.

E. G. Desjardins.

PROFIL DE LA MONTAGNE DE SELEUCIE



I. Vue du côté du [illegible]



II. Vue du côté de l'Ouest [illegible]

Légende

I

1. Ville Basse
2 et 3. (Derrière) Plateau supérieur de la ville.
4. Chemin actuel el-Bâb el-Mina.
5. Bâb-el-Kils.
6. Restes Cyclopéens
7. Nécropole
8. Nécropole.
9. Passage du Dehlix.
9. Mer
10. Vallée entre Séleucie et le Coryphée.
11. Coryphée.
12. Remparts.
13. Ruisseau qui partage en deux le plan incliné
14. Kabousié
15. Bâb Antakié

II

1. Rochers à pic
2. Direction approximative du chemin de Polybe
3. id. des remparts
4. Vallée où commence le Dehlix.
5. Vallée entre Séleucie et le Coryphée.
6. Direction approximative du Dehlix.
7. Port intérieur.
8. Coryphée
9. Reste de remparts
10. Petit contrefort en rochers à pic.
11. Vallée de Bâb-el-Kils
9. 10. 11. Nécropole
12. Point de départ des remparts de la ville basse.
13. Ville basse
14. Magasins dans le roc.
15. Fondations d'un bâtiment circulaire.
16. Mur.
17. Port extérieur.
18. Môle de St Paul.
19. Bâb-el-Kils
20. Bâb-el-Mina.

MÉMOIRE

SUR LES RUINES

DE SÉLEUCIE DE PIÉRIE OU SÉLEUCIE DE SYRIE

Une grande pensée semble avoir présidé à la fondation et aux destinées de *Séleucie*. La victoire d'Ipsus venait, l'an 301 avant Jésus-Christ, de créer un nouvel empire et de placer à sa tête Séleucus Nicator. Devenu maître de la Syrie, ce grand général se mit aussitôt à l'œuvre de la civilisation. Il fonda des villes nombreuses, leur construisit des remparts qui en firent autant de places fortes, traça de nouvelles voies de communication, et mit en rapport entre eux les peuples soumis à sa domination. A la même époque, le commerce des Indes, qui jusqu'aux temps modernes a fait la richesse des nations auxquelles il a appartenu, venait d'échapper à l'Asie centrale. Alexandrie s'élevait rapidement : les flottes de l'Occident, les caravanes du désert et les vaisseaux de la mer Érythrée déterminaient vers le nouveau port un courant que rien ne semblait plus devoir arrêter. Il est vrai que la voie primitive continuait, quoique faiblement, à relier le golfe Persique à la Méditerranée, et Tyr, se relevant de ses ruines, jetait encore quelques pâles et dernières lueurs. Mais cette direction, ne faisant pour ainsi dire que côtoyer l'empire de Séleucus, le laissait en dehors de son mouvement. Ces considérations n'échappèrent pas au génie de ce grand homme, et il forma le

projet d'établir dans ses États un centre de commerce qui achevât de ruiner Tyr et pût rivaliser avec Alexandrie. La brièveté des distances, la mer des Indes qui s'avançait par le golfe Persique jusqu'au sein de son empire, l'Euphrate navigable jusqu'à *Biridjek*[1], c'est-à-dire jusqu'à soixante lieues de la Méditerranée, tout parlait en faveur de son dessein. Il suffisait d'ouvrir des routes, de leur donner de la sécurité et de créer un port sur la mer d'Occident. Ainsi les riches produits des Indes, suivant la voie qui leur était frayée, devaient traverser par le milieu la partie occidentale de l'empire de Syrie et l'enrichir sur leur passage. D'autres avantages résultaient encore de cette entreprise : les marchandises, dont Palmyre était l'entrepôt, rencontreraient une route plus naturelle, en suivant la vallée de l'Oronte, qu'en se dirigeant vers Tyr, leur port accoutumé ; et les villes phéniciennes, si fières de l'espèce d'indépendance qu'elles avaient reconquise, iraient de nouveau s'affaiblissant à mesure que leur échapperait l'importance commerciale qui était leur principe de vie et comme leur raison d'être. Enfin le nouveau port devait, par la nature même des choses, contribuer puissamment à élever la future capitale de la Syrie au point de prospérité et de grandeur qu'elle atteignit plus tard.

C'est sous cette inspiration féconde que Séleucus se mit à la recherche d'un lieu propice à l'exécution de ses desseins. Il est évident que ses regards devaient se porter d'abord sur l'embouchure de l'Oronte et la contrée qui l'avoisine. Là il aurait pu réaliser déjà les merveilles qu'on admira quelques siècles plus tard au *Portus Romanus*. Mais il ne s'agissait pas seulement de créer un port ; il fallait fonder une ville destinée à devenir, comme Tyr, un entrepôt d'immenses richesses, un comptoir ouvert aux peuples de l'Orient et de l'Occident, et qui, par conséquent, pût subsister par ses propres ressources et offrir d'elle-même à son commerce des garanties de sécurité. Or les environs de l'embou-

[1] *El Bir* ou *Bir adsjik*, l'ancienne *Birtha*.

chure de l'Oronte n'offraient aucun avantage stratégique à l'art militaire de cette époque : ce n'est qu'une vaste plaine qui s'étend de toutes parts le long d'un rivage sans défense naturelle. A cet inconvénient topographique qu'on ajoute la difficulté que présente souvent l'entrée des fleuves, la quantité de limon que l'Oronte ne cesse de porter dans ses eaux, le danger d'affronter les vents de l'est et de l'ouest, qui s'y agitent librement et s'y déchaînent souvent avec fureur, et l'on concevra facilement que ces lieux n'étaient point favorables à l'entreprise de Séleucus. Il fallut donc chercher une autre situation, sans toutefois sortir du bassin de l'Oronte, qui seul réalisait les conditions de prospérité qu'on voulait assurer à la cité future. C'est, au dire de Strabon [1], à quarante stades plus au nord qu'on trouva le lieu le plus propice. Je développerai dans la suite les avantages de cette position ; qu'il me soit permis auparavant, pour rendre plus complète cette étude de Séleucie, de jeter un coup d'œil sur son rôle et son importance historique.

D'après Strabon [2], la nouvelle capitale de la Syrie eût été bâtie sur les ruines d'une ancienne ville dont il ne nous apprend pas le nom originaire, mais qu'il appelle en grec υδατος ποταμοι, *fleuves d'eau*. Cette dénomination est, comme nous le verrons, la juste expression d'une circonstance locale. Pausanias de Damas l'appelle Παλαιοπολις, *la vieille ville* [3]. Ce lieu oublié allait revenir à la vie : Séleucus était à l'œuvre, creusait les ports et traçait cette ligne de remparts indestructibles que nous admirons encore aujourd'hui. La mythologie ne manqua pas d'entourer cette fondation de son mystérieux prestige. Quelle est la ville qui, dans le monde païen, ne rapporta point son origine

[1] Strab., *Geogr.*, l. XVI, *Syria*, c. II.

[2] Strab., *l. c.*, c. VIII.

[3] Voyez *Die Erkunde von Asien*, von Karl Ritter, v. VIII. Cet ouvrage contient une série importante de textes d'auteurs anciens. Il est à regretter qu'on y rencontre souvent des agressions injustes contre l'Église catholique.

à quelque divinité connue, pour en recevoir une sorte de consécration, qui la rendît respectable aux yeux de l'univers? Après la bataille d'Ipsus, Séleucus Nicator avait offert à Jupiter un sacrifice solennel au sommet du mont Casius; des éclats de tonnerre avaient accompagné l'auguste cérémonie, et des aigles, fuyant la montagne, étaient allés en même temps s'abattre sur *Palœopolis*. C'en était assez pour inspirer les plus favorables augures sur les destinées de la cité naissante. Elle s'appela, du nom de son fondateur, *Seleucia*, et la qualification de *Seleucia ad mare* ou *maritima* la distingua des autres villes du même nom bâties par Séleucus. On l'appelle encore *Seleucia Pieria*, d'une montagne voisine que les Grecs avaient ainsi nommée, comme s'ils eussent voulu, par amour du sol natal, faire revivre au milieu de l'Asie les souvenirs de la Macédoine. Les médailles grecques portent les épigraphes suivantes : ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ.ΕΝ.ΠΙΕΡΙΑΙ., ΤΩΝ.ΕΜΠΙΕΡΙΑΙ; ailleurs (*Num. autonom.*) CΕΛΕΥΚΕ-ΠΙΕΡΙΑC.

Séleucie ne tarda pas à prendre des accroissements considérables. Ses destinées furent intimement liées à celles d'Antioche; aussi n'eut-elle jamais d'histoire fort étendue. Elle suivit la marche ascendante d'Antioche pour partager ou plutôt pour précéder les abaissements de son déclin. Les faits historiques qui se rapportent spécialement à Séleucie sont peu abondants. Polybe nous a conservé les plus remarquables.

Nous lisons au livre V^e de son Histoire qu'un demi-siècle après la fondation de Séleucie, Ptolémée Évergète lança ses armées sur l'empire de Syrie, afin de venger la mort de sa sœur Bérénice. Ce prince poussa son expédition jusque dans les parties supérieures de l'empire, mit à mort Laodice, recueillit un butin immense, et ne se retira qu'après avoir fait mériter au fils de Laodice le nom de *Callinicus*. Mais, dès cette époque, la ville de Séleucie avait acquis une telle importance, qu'Évergète ne jugea pas à propos de l'abandonner; il s'en fit un gage et un point d'appui pour les futures éventualités. Enfin, vingt-sept ans plus tard, Antiochus le Grand s'en rendit maître. Antiochus avait ras-

semblé ses forces à Apamée et se disposait à pénétrer dans la Célésyrie, lorsque Apollophane de Séleucie, s'opposant au sentiment de tous les généraux réunis en conseil, déclara qu'il fallait d'abord s'emparer de cette place. Les raisons qu'il fit valoir rangèrent tout le monde de son avis, et l'attaque de Séleucie fut décidée. Mais laissons ici parler Polybe lui-même et recueillons de son récit de précieux renseignements topographiques.

« Cette résolution prise, Antiochus manda à l'amiral Diognète de se rendre à Séleucie ; lui-même, s'éloignant d'Apamée avec ses troupes, vint camper près de l'Hippodrome, à cinq stades environ de la ville. En même temps, il eut soin d'envoyer Théodote Hémiolion en Célésyrie, à la tête de forces suffisantes, avec ordre d'en occuper les défilés et de surveiller tout ce qui s'y passerait. Voici quelle est la situation de Séleucie et la disposition des lieux d'alentour. C'est une place située près de la mer, entre la Cilicie et la Phénicie ; non loin s'élève une montagne d'une immense hauteur, qu'on appelle le Coryphée ; à ses pieds, du côté de l'occident, viennent se briser les derniers flots de la mer qui s'étend entre Chypre et la Phénicie, tandis qu'à l'orient le Coryphée domine le territoire d'Antioche et de Séleucie. C'est aux pieds de cette montagne, dont une vallée profonde et escarpée la sépare, que du côté du midi Séleucie est assise. Elle présente à la mer une rive accidentée de mille détours : de toutes parts des précipices et des rochers à pic l'environnent. Du côté où elle incline vers la mer s'étend une plaine qu'occupent le marché et les faubourgs, défendus par de fortes murailles. La ville est également entourée de murs construits à grands frais ; à l'intérieur elle est ornée de temples et d'autres monuments magnifiques. Un seul chemin, taillé par la main des hommes, en forme les degrés, et, offrant de nombreuses inflexions et de continuels détours, conduit du rivage à la ville. L'Oronte a son embouchure à peu de distance ; ce fleuve, qui prend sa source dans les montagnes du Liban et de l'anti-Liban, arrose la plaine d'Ancyre et gagne Antioche, traverse cette ville, dont il entraîne

les immondices dans le courant de ses eaux profondes, et se jette enfin dans la mer non loin de Séleucie.

« Antiochus commença par offrir de l'argent aux magistrats de Séleucie et par leur faire de magnifiques promesses, pour les engager à la lui livrer sans combat. Ne pouvant séduire les principaux citoyens, il corrompit quelques-uns des officiers inférieurs, et, se confiant en leurs secours, disposa ses forces de manière à assaillir la place du côté de la mer par sa flotte, du côté de la terre par son armée de campagne. Il divisa donc ses forces en trois parties, exhorta ses soldats à se bien conduire, et, après avoir promis de grandes récompenses et des couronnes aux soldats et aux chefs, il posta Zeuxis et son monde *près de la porte qui conduit à Antioche*, et Hermogène *près du temple de Castor;* enfin Ardys et Diognète reçurent ordre d'attaquer le port et le faubourg. Il était convenu avec les traîtres que, si le roi s'emparait du faubourg par la force, la ville lui serait aussitôt livrée. Au signal donné, tous attaquèrent ensemble avec la plus grande ardeur, mais ce furent Ardys et Diognète qui poussèrent le plus vivement l'ennemi. Sur les autres points on ne pouvait pas songer à se servir d'échelles, à moins de rencontrer par hasard quelque endroit favorable, auquel on serait arrivé en marchant sur les pieds et les mains et en disputant le terrain pas à pas. Du côté du port, au contraire, il était facile d'approcher les échelles des murailles, de les dresser, de les appliquer solidement. Aussi les soldats de la flotte, ayant bravement escaladé le port et Ardys le faubourg, sans que les habitants, environnés de mille dangers, pussent s'y opposer, le faubourg fut promptement emporté. Dès qu'il fut pris, les officiers gagnés par Antiochus coururent chez Léontius, leur chef, et le pressèrent d'envoyer auprès du roi, pour traiter avec lui avant qu'il eût enlevé la place de vive force. Léontius, qui ignorait leur trahison, effrayé de leur épouvante, fit demander à Antiochus des garanties pour la sûreté de tous les habitants.

« Le roi accepta les conditions et promit de ne faire aucun mal

aux personnes libres : il y en avait environ six mille. Lorsqu'il fut entré dans la ville, non-seulement il épargna ceux envers qui il s'était engagé, mais il rappela les exilés, et leur rendit leurs droits civils et leurs fortunes ; il mit une garnison dans le port et dans la citadelle. » On voit, par ce récit de Polybe, quelle était alors l'importance militaire de Séleucie.

Durant l'usurpation de Tryphon, Cléopâtre, femme du second Démétrius, choisit Séleucie pour capitale de la partie du royaume demeurée fidèle.

Sous la domination romaine, cette ville garda longtemps encore son influence maritime. Dioclétien y faisait creuser un nouveau port, quand les soldats employés à ce grand ouvrage jetèrent la pourpre sur les épaules d'Eugène, leur général, qui ne régna qu'un jour (303).

Vers 350, sous Constance, Séleucie devenait, par de nouvelles améliorations, l'entrepôt de tout l'Orient.

Mais les décadences de l'empire amenèrent la sienne. Surprise par le tremblement de terre de 526, elle fut presque entièrement détruite avec Daphné.

L'invasion des Perses précipita encore sa chute. A l'époque de Justinien, le Parthe Cosroès, descendant d'Antioche, n'y trouva aucun Romain qui l'empêchât de se baigner dans les eaux de la Méditerranée et d'offrir sur le rivage des sacrifices au Soleil.

Enfin, sous l'empereur Alexis Ier, les noms de Souétion, de Portus S. Simeonis, nous annoncent que l'embouchure de l'Oronte prenait la place du port de Séleucie.

Tel est le résumé des événements principaux qui s'accomplirent sur ce sol antique, dont j'entrepris, durant un loisir de missionnaire, d'étudier les ruines intéressantes. On me pardonnera de n'avoir point choisi pour ce mémoire un ordre plus méthodique : je me contente de signaler un à un les monuments et les débris accumulés sur cette terre célèbre.

MÉMOIRE

I

CONTRÉE DE SOUWEIDIÉ OU SOUÉIDIÉ.

Du midi au nord, entre le pied du gigantesque mont Casius et l'endroit où le Coryphée (*Djabal Mousa*) vient se précipiter dans la mer, s'étend une plaine qui se prolonge, de l'ouest à l'est, depuis le rivage jusqu'aux derniers sommets du mont Amanus et aux collines derrière lesquelles est cachée la vallée d'Antioche. Cette plaine, appelée *Souwéidié* ou *Souéidié* du nom de *Souétion*, mesure, non loin de l'Oronte, environ trois lieues de largeur, à *Moughaier* une demi-lieue seulement, et en d'autres endroits moins encore.

L'Oronte, sortant d'une gorge étroite formée par les côteaux élevés qui font suite au mont Casius et par le *Djabal Mar-Semân*, coule mollement à travers ces campagnes, puis, après mille détours, va se perdre dans la mer. Rien n'est comparable à la fertilité du sol. Des jardins, où s'étalent avec profusion les plus beaux fruits des pays chauds, côtoient les collines qui s'avancent dans la plaine et vont même, en suivant les courants d'eau, s'échelonner sur les flancs des montagnes. Les mûriers et les grenadiers, les figuiers et la vigne, les noyers et les jujubiers se succèdent tour à tour et font de ces lieux des vergers enchantés.

D'autres voyageurs, selon le but spécial qu'ils se proposaient, ont signalé assez exactement les productions de cette contrée et en ont même relevé la flore. Une portion de la plaine est réservée à la culture de diverses céréales, dans la mesure que fixent les besoins de la population. Des sources, souvent excellentes, jaillissent aux pieds des collines et donnent naissance à des ruisseaux qui serpentent à travers cette immense vallée, et l'arrosent dans tous les sens. De loin en loin les jardins sont parsemés de maisons, formant des groupes rarement assez considérables pour mériter le nom de village.

Cependant chaque circonscription, d'une étendue plus ou moins grande, a son nom particulier, comme *Louchié*, *Miédoun*, *Moughaier*. Ces maisons sont habitées par les chériks ou fermiers des effendis d'Antioche, qui, dans un pays sans gouvernement, leur font subir, au gré de leur caprice, les plus affreuses exactions; et l'on peut déjà prévoir le moment où les bras manqueront au sol, et où cette contrée sera devenue silencieuse et déserte. C'est à ce but que prétend arriver l'administration de l'empire ottoman; et, n'en doutons pas, elle y réussira si l'Europe la laisse faire.

II

TOPOGRAPHIE DE SÉLEUCIE.

Je disais que vers le nord la plaine se resserre. D'abord une première saillie des montagnes s'avance comme un promontoire et ne s'arrête qu'à moins d'une demi-lieue de la mer. C'est ici que commencent les jardins de Moughaier. Si l'on dépasse ce promontoire, on voit les collines se retirer en demi-lune pour se rapprocher une seconde fois, jusqu'à une faible distance de la mer; enfin, un peu au delà, on aperçoit le Coryphée s'inclinant dans la mer même.

Traversons cette plaine et allons nous placer sur le rivage, vers le point qui répond au milieu de la demi-lune. C'est, je crois, l'un des endroits les plus favorables pour saisir l'ensemble du site que nous avons à considérer. Nous voyons devant nous, dans la direction de l'est, c'est-à-dire dans le sens opposé à la mer, un vaste plan incliné qui s'élève assez rapidement. Deux vallées, qui viennent aboutir dans la plaine, l'isolent des autres massifs de montagnes et l'environnent de précipices et de gouffres. Sur la courbe de la demi-lune il se termine encore en chutes abruptes, excepté à deux points vers le milieu, où il s'abaisse plus doucement et devient abordable. C'est ce plateau qui fut

jadis le site de la ville supérieure; on distingue encore de loin la ligne interrompue des remparts; on aperçoit des forts, des monceaux informes de ruines. Aux deux points accessibles se trouvaient deux des portes de la ville. Celle qui répond à la droite du spectateur s'appelle aujourd'hui *Bab-el-Kils*, et celle de gauche *Bab-el-Mina*. A quelque distance de cette dernière commençaient les murs de la ville inférieure. Ils partaient du pied d'un rocher à pic, et, après avoir décrit une courbe plus ou moins circulaire qui embrassait la ville et le port intérieur, venaient, un peu plus au nord, rejoindre le même rocher. La portion septentrionale des murs n'existe plus, mais on en détermine la direction, en observant sur le rocher à quel endroit recommencent les tombeaux, qui ne pouvaient se trouver qu'en dehors du Pomœrium. Le port occupe la partie ouest de cette enceinte et touche la première saillie du Coryphée. Une vaste ouverture taillée dans le roc vif formait le canal de communication entre ce port intérieur et l'extérieur, qui se trouvait placé au nord-ouest de ce passage. De ce deuxième promontoire au troisième, la distance est de moins d'un quart de lieue, et les collines intermédiaires s'éloignent encore de la mer pour s'élever insensiblement en amphithéâtre. L'arête du Coryphée, qui forme le second promontoire, laisse entre elle et les rochers de la ville supérieure une large vallée qui vient déboucher sur la ville basse et le port intérieur.

Cette vallée, où aboutissent une foule de vallons latéraux, et sur laquelle s'inclinent les flancs de deux montagnes, doit naturellement recueillir une quantité prodigieuse d'eau et déverser sur la plaine un torrent furieux à l'époque des pluies; il fallut donc la couper par une digue formidable, et présenter au passage des eaux un vaste canal creusé dans le massif de l'arête du Coryphée, afin qu'elles allassent se précipiter au nord du port extérieur. C'est ce travail, l'un des plus grandioses de l'antiquité, qu'on appelle *Dehliz* et qui attire l'admiration de tous les voyageurs. Je ferai observer encore que les collines, arrondies en demi-

lune entre le premier et le second promontoire, sont percées d'ouvertures qui donnent entrée dans les tombeaux. C'est là la grande nécropole de Séleucie. Il est vrai cependant que les abords du Dehliz et quelques autres sites renferment plusieurs grottes sépulcrales qui sont en dehors de cette courbe.

Maintenant qu'on a pu se faire une idée de l'ensemble de la situation, j'inviterai le lecteur à me suivre dans mon excursion, et à venir examiner une à une chaque partie de ce grand tableau. Telle est la tâche que je me suis d'abord efforcé de remplir. J'ai voulu de mes propres yeux vérifier tout ce que les voyageurs ont décrit, et je me suis surtout appliqué à visiter les sites et les monuments que je croyais les moins explorés. Je dois avouer que plusieurs détails intéressants semblent avoir échappé aux savantes investigations de ceux qui m'ont précédé au milieu de ces ruines ; quelquefois même leurs assertions s'écartent de la réalité des faits.

III

VILLE SUPÉRIEURE.

J'ai comparé le site de cette ville à un plan incliné qui viendrait se terminer sur les rochers de la demi-lune et serait isolé des montagnes voisines par des ravins profonds. C'est en effet la physionomie générale de sa situation. Cependant entrons dans les détails.

Du côté nord, le Bab-el-Kils passe le lit d'un torrent, qui n'est alimenté que par les eaux des pluies. La trace de ce lit, quoique de plus en plus légère à mesure que l'on monte, ne s'efface que vers le sommet apparent de la ville. Les deux portions septentrionale et méridionale de ce plan s'inclinent légèrement vers cette ligne de division, et constituent deux parties bien distinctes de la ville. Or supposons qu'on ait gravi jusqu'au sommet de la montagne ; on rencontre soudain devant soi un grand plateau,

qui depuis l'arête méridionale, dont la côte va toujours s'élevant, s'abaisse doucement vers les gouffres qui le séparent du Coryphée. Ce plateau peut être regardé comme la troisième division naturelle de la ville supérieure de Séleucie. Le village arménien de *Kabousié* est situé vers le nord, à l'endroit où le plateau se trouve resserré entre la vallée du Coryphée et le sommet du plan incliné. Je ne signalerai pas les autres accidents du sol, qui, en présence de ces grands faits, perdent presque toute importance.

Après avoir ainsi constaté avec soin ces naturelles dispositions du site, j'explorai la couronne des remparts, et, le carnet en main, je recueillis toutes les observations que j'estimai devoir intéresser la science. J'entrai par Bab-el-Kils. Pour arriver, je dus suivre les contours d'un chemin auquel il a fallu quelquefois frayer un passage dans le roc au moyen du ciseau. Il est bordé de tous côtés d'une infinité de grottes sépulcrales et de tombeaux grecs isolés. Cette porte était formée à droite par le rocher taillé à pic, et à gauche par le côté d'une tour carrée. L'espace est assez large pour qu'il ait pu exister d'autres constructions entre la porte et la tour. Dans le rocher, j'observai une entaille profonde de plusieurs pas et de peu de largeur. L'élévation en est considérable à l'entrée, et elle s'abaisse rapidement en courbe vers le fond. Ce genre de travail m'a semblé unique. Il est vraisemblable qu'il servait de point d'appui aux barres de la porte quand on la fermait, et de lieu d'entrepôt quand elle était ouverte. Peut-être était-il simplement destiné à recevoir l'un des battants. La partie de la tour qui subsiste encore n'a guère au delà de cinq mètres de hauteur. Elle est revêtue de belles pierres de taille. L'intérieur paraît massif; ce qui ferait croire qu'on y marche sur la voûte d'un compartiment inférieur. Cette tour était d'une extrême importance pour la défense d'un point aussi vulnérable; car elle domine à la fois l'entrée de la ville et le lit du torrent. Les remparts, à la vérité, ne souffrent aucune interruption, ils franchissent le petit ravin; mais un arc toujours ouvert donnait passage aux eaux, et, de plus, la pente moins

rapide là que partout ailleurs, rendait cet endroit plus abordable. De ce côté, le lit du torrent était taillé dans le roc, sans doute afin d'en régulariser la marche et de sauvegarder ainsi les remparts.

Immédiatement au-dessus de la porte à droite, les murs prennent la direction du midi, en suivant les collines de la demi-lune. J'en continuai le circuit; mais quelle ne fut pas ma surprise lorsque tout à coup je me trouvai en face d'une belle pièce de mur en style cyclopéen! A la vérité, on n'y rencontre pas des masses effrayantes, telles qu'on les admire dans les remparts de la citadelle d'Alatri ou d'Arpino; mais le genre, le style, est identiquement le même. J'ai été d'autant plus ravi de cette découverte, que, malgré mes recherches, jamais je n'avais pu en reconnaître un seul vestige sur toute la côte de Phénicie, depuis Tyr jusqu'à Alexandrette, bien qu'on puisse encore y voir les constructions de tous les âges, à partir des murs des Gibliens, si vantés dans l'Écriture sainte, jusqu'aux masures du musulman.

Il est étrange que tous les voyageurs, dans leurs relations, aient gardé un silence absolu sur ce débris remarquable, comme sur la porte que je viens de décrire. Les explorations de ces savants paraissent avoir eu surtout pour objet le site maritime et la portion de la ville placée au delà du torrent. Elles étaient dirigées vers Kabousié, auquel on a donné, je le croirais, beaucoup trop d'importance; mais elles s'arrêtaient là.

Au premier aspect, j'allais reporter la construction de ces murs à une époque antérieure aux Séleucides et fixer ici l'emplacement de Palæopolis. Mais je ne vois nulle part la trace des fleuves d'eau. Puis, les restes de même style, que je rencontrai plus tard, supposeraient, comme je le démontrerai, que la ville primitive avait l'immense étendue de celle des Séleucides, ce qui dépasse les limites du vraisemblable. Enfin ces murs diffèrent des murs cyclopéens du premier âge, en ce qu'ils renferment dans leur milieu un *nucleus* de petites pierres et de chaux, sur lequel s'appuient les deux faces caractéristiques du style. Ce qu'on

pourrait admettre, je crois, sans danger d'erreur, c'est que ce furent là les premiers remparts de Séleucus Nicator. Tous les autres débris ont je ne sais quel aspect qui révèle une époque moins primitive et plus exercée dans les arts. Bien plus, ils offrent dans leur style des variétés, où l'on reconnaît l'empreinte des différents temps qui les ont vus surgir. Il me paraît donc que les murs de genre cyclopéen tels que je viens de les décrire étaient les murs primitifs ; les autres genres ne sont venus que successivement s'implanter dans les remparts, à mesure que des réparations devenaient nécessaires.

En poursuivant ma route, laissant à gauche un petit plateau, qui fut sans doute l'emplacement d'un palais, j'arrivai à un monument appelé *El-Knissé*, l'église. La construction en est originale : les lignes de pierres de taille sont alternativement de hauteur très-différente. De plus, les pierres de la ligne étroite sont deux fois moins larges et disposées de telle manière, qu'une pierre de la grande ligne répond à une des petites et à la moitié de chacune des deux qui l'avoisinent. Cette régularité donne au monument un aspect aussi gracieux qu'original. La construction du mur est telle, que deux rangées de pierres, bien taillées en dehors et sur les côtés, se rencontrent à l'intérieur avec des faces non polies et formant par conséquent de nombreux interstices qu'on remplissait de débris. J'ai cru pouvoir conclure, à la suite de plusieurs observations faites sur d'autres points, que c'est là un genre qui a pris naissance sous les Séleucides. Je n'ai pas pu vérifier en cet endroit si quelques-unes des pierres traversent le mur de part en part, comme des clefs destinées à lui donner de la solidité. C'est ce qu'on voit généralement ailleurs. La porte de l'édifice s'ouvre vers l'est. La partie supérieure est une voûte plein-cintre, mais qui diffère beaucoup des voûtes romaines, dans lesquelles une rangée assez légère de pierres forme l'arc. Ici au contraire ce sont de grandes pierres taillées en longs coins. C'est un genre commun aux ruines de Séleucie et à celles d'Antioche. L'intérieur de l'édifice est di-

visé en deux parties par un mur de séparation qui part de la droite de la porte et va de l'est à l'ouest. On se demandera si le nom de *Knissé* est le souvenir d'une destination sacrée? Je penserais plutôt que ce monument était une tour servant à dominer et à protéger les abords de la porte, et ce qui reste n'en aurait formé que le premier étage.

A quelque distance de là, je découvris les ruines d'un palais, entourées de ronces et d'épines. Le mur inférieur est de style cyclopéen.

A partir de la tour, les remparts continuent à suivre leur direction vers le midi, et m'offrirent encore deux belles pièces de murs cyclopéens; mais, arrivés au point où le ravin dont j'ai déjà parlé coupe la demi-lune, ils marchent droit à l'est jusqu'au point le plus élevé de la ville, en côtoyant toujours la vallée. Cependant j'observai qu'ils ne sont pas placés précisément sur le précipice, mais sur l'angle que forme le penchant de la vallée avec le plan de la ville. Cette vallée n'est pas large et n'en est que plus abrupte et inabordable. Les précipices, les fondrières, les pentes rapides se succèdent et se superposent les unes aux autres. Après une petite heure de marche, j'arrivai enfin à une porte appelée *Bâb-el-Hawa* (*porte de l'air*). C'est en effet la région du grand air, et le voyageur fatigué des rayons brûlants du soleil y respire avec bonheur. Avant d'atteindre cet endroit, j'eus lieu de faire les observations suivantes. Au point où les remparts s'éloignent de la demi-lune s'élève un fort de belles pierres de taille, qui offrent cette particularité d'avoir une largeur et une longueur en complète disproportion avec la hauteur. On dirait des dalles entassées les unes sur les autres. Sur ce côté des remparts la tendance vers ce genre est fréquente. Depuis le fort jusqu'à Bâb-el-Hawa, ce n'est plus pour ainsi dire qu'une ligne de ruines sur laquelle le voyageur peut marcher commodément. Le ciment m'y parut en maint endroit friable. C'est peut-être une des raisons de tant de décadence.

Bâb-el-Hawa semble avoir été une des portes de l'ancienne

ville. La disposition des remparts à droite et à gauche en fait foi. Cette porte était à la hauteur de ce que j'ai appelé le plan incliné de Séleucie. La vallée qui borde la ville s'élargit ici insensiblement. On peut la franchir sans difficulté et arriver au village musulman de *Baglin*, qui étale ses dix-huit maisons sur les flancs de la colline opposée. Il est à croire qu'on sortait par cette porte quand on voulait prendre le chemin des montagnes pour se rendre à Antioche. A deux minutes de là découle du rocher une source de bonne eau, nommée *Batrin-djân*. Un abreuvoir taillé dans le roc ne peut guère être l'œuvre de l'Arabe insouciant. Des noyers couvrent cette source de leur vaste ombrage et l'entourent d'une délicieuse fraîcheur. Un peu au-dessus, on voit trois grottes sépulcrales. Je ne m'arrêterai pas à les décrire, puisque je dois m'occuper plus tard de la nécropole ; mais je ne puis omettre ici un détail unique à Séleucie : c'est qu'au-dessus de l'entrée de ces grottes sont sculptées en bas-relief comme deux façades de temples.

Je reviens à Bâb-el-Hawa. Là recommence le genre cyclopéen sur une étendue assez considérable ; mais cette nouvelle pièce est disloquée et a subi diverses réparations. Bientôt après, les murs du rempart escaladent l'arête, devenue de plus en plus rapide, et dominent sans intermédiaire le penchant abrupte de la vallée. Un quart d'heure après j'atteignais un terrain plan. Ici le spectacle se modifie et prend des proportions immenses. Vers le nord-est, j'avais devant moi le plateau qui forme la troisième division de Séleucie, au delà le Coryphée avec ses sommets majestueusement élancés ; vers l'occident, mon regard se promenait librement sur un panorama dont l'étendue, la variété et la fraîcheur font un point de vue parfait. Depuis le mont Casius jusqu'au pied du Coryphée, c'est une succession de plaines couvertes de champs ou de vergers, de collines tantôt arides, tantôt disparaissant sous les arbres fruitiers, de montagnes dont les flancs sont alternativement déchirés de précipices et revêtus d'une verdoyante végétation ; et à l'horizon l'azur du ciel semble s'incliner

pour s'unir à celui de la vaste nappe des eaux. Il est probable qu'aux rayons du soleil couchant l'œil armé de la lunette pourrait découvrir dans le lointain cette partie de l'île de Chypre qui s'avance en promontoire vers la côte d'Asie.

Pendant que je contemplais ce magnifique tableau, mon esprit s'égarait de lui-même dans ses souvenirs et ses réflexions. Il fut un jour, me disais-je, aux moments de paix que connut l'empire de Syrie, où l'Orient et l'Occident s'agitaient sur ce rivage. Les caravanes du continent asiatique débouchaient dans la plaine et s'avançaient lentement, portant les trésors de l'Inde, de la Perse et de l'Auranitide. Le dromadaire et le coursier arabe, allant et revenant, la franchissaient comme l'éclair. Les barques légères remontaient et descendaient l'Oronte. La mer était sillonnée par des vaisseaux qui s'avançaient chargés des richesses de l'Occident ou retournaient vers la patrie, joyeux du produit de leurs échanges.

Des rues populeuses de la ville montaient le bruit de l'agitation, et l'écho des chants que faisait entendre un peuple heureux des bienfaits de la paix et d'une profonde sécurité. Et peut-être que de cet endroit, car voici les ruines d'un palais, plus d'un prince séleucide a joui de ce spectacle et a considéré avec bonheur tant de prospérité et de gloire. Maintenant le silence du tombeau règne au loin; les débris mêmes des édifices et des palais sont ensevelis sous des massifs d'épines ou dispersés dans la plaine. La seule ligne des remparts, quoique battue pendant deux mille ans par les orages et ébranlée par les tremblements de terre, se traîne encore, comme un serpent écrasé, sur les flancs de la montagne. Quelques éperviers se balancent dans les airs ou s'abattent dans les vallons. Ce sont les seuls êtres vivants que l'on rencontre ici. Le rivage fait entendre les gémissements lointains de la mer; pas une barque ne sillonne sa surface. Pour achever ce grand spectacle de deuil, pensais-je, il ne manque que la présence d'un Turc assis au milieu des ruines. A cet instant, je détournai les yeux : ils rencontrèrent mon guide, au laffé blanc, qui aspirait froide-

ment le parfum de son tchibouq, assis sur un tronçon de colonne. C'est ainsi que la bête fauve rassasiée se couche avec insouciance sur les débris sanglants de sa proie.

Les habitants de la contrée appellent l'endroit que j'occupais alors *El-Qalât*, mot qui signifie *fort*, *citadelle*. Mais qu'on ne s'y trompe pas, le peuple donne ce nom à toute grande ruine placée sur une éminence. En m'approchant de ce lieu, je remarquai qu'aux fragments de poterie qui jonchent le sol se mêlent de nombreux débris de marbre. Sur le plateau, en partie artificiel, gisent trois grandes colonnes de granit. Dans tous les environs il n'y a pas vestige de cette pierre. Quand, du regard, on mesure la distance, la pente de la montagne et le poids de ces colonnes, on ne peut s'empêcher de frémir à la pensée que des esclaves ont dû traîner ces masses depuis le port jusqu'à cette hauteur. Tout à côté, je devinai, aux enfoncements du sol, qu'il existe au-dessous des caveaux et des corridors. A quelques pas de là s'élève un rocher taillé au ciseau, et qui semble avoir fait partie des murs de l'édifice. Vient ensuite une construction élevée, dont l'un des côtés est creusé en niche, et qui est traversée par un tuyau de terre cuite. C'était apparemment une pièce appartenant à un puits ou bien à un réservoir d'eau. Le sol, tout autour, est couvert de pierres de taille et d'autres débris d'édifices. Seraient-ce là les ruines d'un temple? Aucun indice ne semble appuyer cette idée, tandis que ce qui a été d'abord signalé répond parfaitement à l'idée d'un palais. La façade de l'édifice aurait été tournée vers l'occident, les colonnes de granit auraient appartenu au portique, et à quelques pas en arrière, là où les ruines sont le plus accumulées, se serait élevé le corps de l'édifice lui-même.

Les remparts côtoient le palais, puis, changeant de direction, s'avancent vers le sud-est, et, arrivés au sommet, ils suivent en ligne droite et dans un même plan l'arête qui va vers le nord-est. C'est le long de cette dernière ligne que la ville est le plus abordable. Le fond de la vallée, s'élevant insensiblement, se transforme en un sol uni qui reste un peu au-dessous de l'arête.

C'est une prairie où paissent les troupeaux. Là s'élevait l'acropole. D'un côté elle est au sommet de la ville, et de l'autre elle en défend les abords dans l'endroit le plus périlleux. Deux lignes de mur couronnent une portion de cette crête. Des tours y sont placées de distance en distance : deux sur le côté extérieur, et plusieurs autres vers l'intérieur. Je dis plusieurs, car des buttes s'élèvent encore sur la même ligne; mais la terre et les ronces qui les recouvrent ne permettent pas de s'assurer si ce sont les bases d'anciens forts. L'espace entre les deux murs est rempli de débris de constructions. Cette citadelle était donc de forme oblongue et sa largeur était peu considérable : elle n'occupe pas toute la longueur de l'arête, preuve évidente que ce n'était pas là un système de double circonvallation, puisque la même raison subsistait pour toute l'étendue de ce côté faible, mais plutôt un ensemble de fortifications destiné à commander les hauteurs; et c'est justement ce qui constitue l'acropole.

Aucun voyageur, si je ne me trompe, n'avait jamais indiqué la route que je viens de parcourir. Aussi on a généralement assigné à l'acropole un endroit où l'absence d'observations pouvait seule la faire placer. Nous rencontrerons plus tard sur les lieux mêmes des données qui semblent détruire la supposition de mes devanciers. Sur toute cette ligne, j'ai cherché en vain les vestiges de quelque porte, que, vu les circonstances de la position, j'espérais y trouver. Enfin l'arête se termine par une pièce de mur cyclopéen qui s'avance jusqu'au bord du précipice. A ce point de mon excursion, je dus céder à la fatigue. Je profitai de ce repos pour relever la topographie du site que je pouvais apercevoir. Devant moi s'élevait comme un géant le Coryphée; d'aucun endroit je ne l'avais vu prendre des proportions aussi colossales. Mon regard mesurait la distance de la base au sommet et en embrassait toute la masse. Ses flancs étalent des couches diverses de rocher et d'éléments terreux; aussi la végétation et la stérilité se succèdent tour à tour et se disputent l'empire de ces précipices. Une gorge profonde vient de l'est en côtoyant le pied du

Coryphée, atteint le plateau de la ville près du mur cyclopéen dont il suit les contours, et s'avance, généralement dans la direction de l'ouest, pour déboucher enfin sur la demi-lune. Tout ce qui m'environnait paraissait un vaste désert aux formes grandioses et sauvages. Aucun cri n'en troublait le silence solennel ; ce n'est que pendant les ténèbres qu'on entend les hurlements féroces des chakals et des loups, qui se promènent en ces lieux comme dans leur domaine.

Mon Turc, qui n'avait pu comprendre quel intérêt je trouvais à voir des remparts délabrés et à brûler sous un soleil d'Orient en plein midi, avait épuisé ses efforts pour me persuader que j'étais emporté par une ardeur insensée. Mais, lorsque nous fûmes arrivés sur l'emplacement du palais, j'avais mis fin à son éloquence en lui montrant du doigt les terrasses de *Kabousié* et lui disant d'aller en ligne droite à ce village et de m'y attendre. Allégé de tout le poids de ses raisonnements, j'avais escaladé en un instant les hauteurs. On m'avait dit que je ne ferais le tour du plateau qu'en deux heures, et j'en employai réellement deux à aller de là à Kabousié. Je ne devais pas rester seul ; bientôt j'entendis la hache du bûcheron turcoman frappant, au milieu des précipices du Coryphée, quelque sapin, dernier vestige des vastes forêts qui ombrageaient ces lieux. Il me lançait son salut pardessus l'abîme et je lui renvoyais le mien. Depuis ce site jusqu'à Kabousié, il me fut impossible de retrouver une seule trace de remparts. Enfin, tout près de ce village, au nord-ouest, le plateau s'incline vers la vallée, et je commençai à rencontrer des pierres de taille ensevelies sous des éboulements et mises en évidence par le tracé des chemins. En descendant dans la vallée, je trouvai une grande pièce de mur cyclopéen, d'où jaillit une source qui va arroser les vergers voisins; puis, un peu plus bas, une seconde fontaine dont un canal venait prendre les eaux pour les conduire à travers le roc sur les parties de la ville supérieure qui dominent le port. En ce dernier endroit, l'aqueduc est taillé dans le roc vif, avec une hauteur d'environ trois mètres. En remontant à Ka-

bousié, des lambeaux de remparts frappaient de tous côtés mes yeux. Ils côtoient les collines inclinées ici vers le fond de la vallée. Plusieurs voyageurs ont affirmé que la ville s'étendait d'ici à Bâb-el-Mina. Cela est vrai dans un sens ; c'est comme si l'on disait que Rome était bâtie sur l'Esquilin. Quant au nom de Kabousié, il est employé par les Arméniens, qui seuls peuplent ce village, et par les Arabes. Le nom de *Kabsa* est turc. Personne n'a compris ni voulu admettre le nom de *Kébsé* et *Kabisy*, qu'ont indiqué quelques voyageurs. Je n'aurais même jamais pu, à l'aide de ces deux derniers noms, arriver à découvrir où était ce fortuné village. A cinq minutes à peine à l'ouest de Kabousié, je redescendis dans le plan incliné, où bientôt recommence le rocher taillé à pic jusqu'au fond de la vallée.

Les remparts continuent jusque sur la demi-lune, et, dans l'espace intermédiaire, un monceau informe de ruines semble annoncer qu'il y avait là une tour. J'y reconnus encore quelque vestige de style cyclopéen. Enfin, le long de la demi-lune, la trace des remparts disparut. C'est que le rocher est perpendiculaire, à la hauteur de plusieurs centaines de pieds. Les fortifications auraient bien pu empêcher les habitants de rouler dans l'abîme, mais devenaient inutiles pour empêcher l'ennemi de monter à l'assaut.

A cet endroit, le sol change d'aspect. Ce sont partout des débris entassés les uns sur les autres. Ici, les fondements d'une maison ou d'un palais ; là, les murs des édifices, et même des appartements intérieurs ; plus loin, une porte encore bien conservée, puis une grande paroi taillée dans le roc vif, des marbres, des tronçons de colonnes, une mosaïque en petits carreaux blancs et noirs. Enfin, toutes ces ruines accusent des constructions auxquelles l'opulence et la grandeur avaient présidé.

Évidemment les grands et les nobles habitaient ce quartier. Les palais s'y pressaient les uns contre les autres. C'est, en effet, le point à la fois le plus riant et le plus avantageux. Un air pur et toujours agité devait rendre ces demeures infiniment

agréables dans un climat aussi ardent; l'abord en était rapide et facile par Bâb-el-Mina, les communications directes avec la ville inférieure; et au pied du rocher on pouvait apercevoir la plaine, la ville basse, les deux ports, le rivage, et, vers le sud-est, le plan incliné tout entier. Ce spectacle est moins grandiose, sans doute, que le spectacle offert par les hauteurs d'où je venais de descendre; mais il est plus distinct et plus gracieux.

C'est là que plusieurs voyageurs ont voulu placer l'*Acropole*. Ce point scientifique est assez sérieux pour que je me permette de le discuter. J'observerai d'abord que plusieurs des voyageurs qui m'ont précédé avouent eux-mêmes n'avoir point fait l'ascension des derniers sommets. Quant à ceux qui n'en parlent pas, leur relation le prouve de reste. — De plus, après avoir attentivement parcouru le lieu qu'ils déterminent à défaut d'autres, je n'y ai pu reconnaître aucun ensemble, aucun système de construction; au contraire, ce n'est qu'une foule d'édifices, au rapprochement desquels on voit qu'aucune idée commune n'a présidé. Pas la plus légère trace de murs de circonvallation ni de fossés. Or, des fossés profonds n'eussent pas entièrement disparu, des murs que l'on devait bâtir plus solides que les autres se fussent au moins conservés aussi longtemps. Enfin l'Acropole, selon sa destination stratégique, doit dominer ce qui l'environne et former un tout à part: ici, elle aurait été dominée sur un angle de quarante-cinq degrés et, de plus, rien ne l'isolait de la continuation de la ville. Je ne crains donc pas d'être téméraire si j'affirme que l'Acropole n'a jamais existé au-dessus de Bâb-el-Mina.

Cependant j'avais retrouvé ma petite caravane à Kabousié, et nous marchions ensemble au milieu des ruines.

Du sein de ces débris amoncelés sort un chemin qui va descendant jusqu'à la porte. Il serpente au milieu des édifices, tantôt par une inclinaison légère, tantôt par des gradins taillés dans le roc. Près de l'endroit où l'on traverse les remparts et où s'élevait la porte, on observe un aqueduc construit en grandes pierres, sous lequel passait l'eau des pluies : il est formé de

deux arcs juxtaposés pour n'en faire qu'un seul. A partir de ce point, la route descend en ligne droite. Elle est toute taillée dans le roc en gradins de longueur inégale, c'est-à-dire d'un, deux ou plusieurs pas. Une rangée de tombeaux borde la route sur la droite, et une autre est taillée dans le roc, sous le chemin même, en sorte que le plafond des tombes n'en est séparé que par un demi-pied de distance. J'en conclus que cette route était certainement hors de la ville soit supérieure, soit inférieure. Bien plus, les grottes sépulcrales se continuent le long du rocher, en décrivant, comme celui-ci, un demi-cercle jusque au point où le rempart de la ville inférieure venait s'appuyer sur lui. Quelques savants ont voulu voir dans cette route le chemin de communication qui, d'après Polybe, aurait existé entre les deux villes : la présence des grottes sépulcrales rendrait cette opinion fort invraisemblable. Au reste, d'autres faits apporteront plus tard une nouvelle lumière à cette question.

Avant de rendre compte de mes investigations ultérieures, il ne sera peut-être pas hors de propos de résumer ici les observations que j'ai pu faire sur l'intérieur du plan incliné de Séleucie et du plateau. Je n'y rencontrai aucun nouvel édifice digne d'attention. D'espace en espace le sol est accidenté par des fourrés d'épines et des bouquets de chênes : ils paraissent croître sur les fondements des palais ou des temples, recouverts avec les débris des édifices. Toutefois, je crois qu'on aurait peine à rencontrer de pareils monceaux sur le plateau, au-dessus de Kabousié. Les limites des propriétés et des champs sont des murs anciens, ou du moins ils sont formés de pierres de taille qui gisaient sur le sol. On en trouve encore éparses dans les bas-fonds, ainsi que des fragments de conduits en pierre de taille pour les eaux de pluie, et des auges qui ont servi d'abreuvoir. Enfin, sur toute l'étendue qu'embrassent les fortifications, la terre est couverte de débris de poterie et souvent de marbres. Je conclurais de tous ces faits que cet immense espace, qui a environ quatre lieues de circuit, c'est-à-dire qui est plus étendu que l'emplacement habitable d'Antio-

che, était habité tout entier. Les palais des grands étaient accumulés au-dessus de Bâb-el-Mina et de la demi-lune ; d'autres palais étaient clair-semés sur le reste du plan incliné, et peut-être qu'en ce dernier lieu ils étaient environnés de vergers et de jardins ; enfin, les habitations plus modestes ou pauvres se partageaient le reste du plateau incliné et le plateau supérieur. Quant aux remparts, les habitants de la contrée affirment qu'il en existait même dans les espaces absolument inabordables ; mais, comme ces endroits sont en pente, les éboulements et les eaux de pluie les auraient précipités dans les abîmes. J'aurais peine à admettre cette hypothèse, car souvent, aux endroits mêmes où se vérifient ces circonstances, les remparts subsistent, et, où ils ont été détruits, on ne pourrait pas toujours en assigner les mêmes causes. Je ferai remarquer en dernier lieu que la construction des remparts, même en dehors de ce qui appartient au style cyclopéen, renferme beaucoup de variétés. Tantôt ce sont des pierres dont la forme se rapproche plus ou moins de celle des dalles ; tantôt elles affectent les proportions du cube. Le plus souvent ce sont des parallélipipèdes. C'est ce dernier genre que l'on rencontre surtout à l'Acropole, et l'on ne peut s'empêcher d'y admirer la perfection du travail. La dimension de ces pierres est ordinaire, à l'exception de celles qu'on a jetées dans les fondations.

Tels furent les principaux résultats de mon excursion dans la ville supérieure. La ville inférieure ne devait pas m'offrir moins de richesses scientifiques et de documents nouveaux.

Alexandre Bourquenoud.

LA CRITIQUE MODERNE

ET LES SOURCES DU DROIT CANONIQUE

Corpus Juris Canonici emendatum et notationibus illustratum, Gregorii XIII. P. M. jussu editum, — Post Just. Henn. BOEHMERI *curas, brevi adnotatione critica instructum, ad exemplar Romanum denuo edidit Æmil. Ludov.* RICHTER. *Opus uno volumine* (duobus tomis) *absolutum. Lipsiæ. MDCCCXXXIII–MDCCCXXXIX* [1].

L'étude sérieuse des lois suppose avant tout un texte qui joigne la fidélité à la correction : *Curandum est*, dit le savant Doujat [2], *ut Juris Corpore utamur quam emendatissimo, ne alioqui pro scientia errores hauriamus.* Aussi est-on universellement d'accord à reconnaître l'indispensable nécessité d'une bonne édition du *Corpus Juris Canonici.* Or, il y a quelque vingt ans, l'Allemagne protestante en a donné une nouvelle, que bien des titres recommandent à l'attention des canonistes. Nous la devons aux soins laborieux d'Émile-Louis Richter, docteur *in utroque jure* et professeur ordinaire à l'Université de Marbourg. Connu au delà du Rhin par de nombreuses et importantes publications [3], Rich-

[1] Paris, Durand.

[2] *Prænot. Canon.*, l. V, c. XXXIII, n° 3.

[3] En voici quelques-unes :

Un manuel du droit ecclésiastique : *Kirchenrecht.*

— *Beitræge zur Kenntnisz der Quellen des Canonischen Rechts.* Leipz., 1834.

— *De Emendatoribus Gratiani.* Lips., 1835.

— *De Inedita Canonum Collectione Lipsiensi.* Lips., 1836. Richter en a le premier signalé l'existence.

— *Antiqua Canonum Collectio, qua, in libris de synodalibus causis compilandis, usus est Regino Prumiensis.* Marb., 1844.

— Divers articles dans les *Kritiken Jahrbüchern,* année 1836 et suiv.

— *Canones et Decreta concilii Tridentini ex editione romana a. MDCCCXXXIV*

ter, ce nous semble, n'est pas encore suffisamment apprécié en France : c'est du moins ce qu'il est permis de conclure du silence de M. l'abbé Crouzet, qui, dans son *Essai de bibliographie canonique*[1], imprimé dès 1852, ne mentionne même pas la récente édition de Leipzig, bien qu'il recommande d'une manière spéciale l'édition des Pithou, assurément très-inférieure, comme on le verra.

L'édition de Richter comprend les deux parties du *Corpus*, plus un appendice qui renferme le Concile de Trente et une foule d'autres pièces fondamentales pour ce qu'on appelle le droit moderne, *jus novissimum*. Nous allons parcourir ces éléments divers, si heureusement réunis dans deux in-quarto commodes, élégants, imprimés avec un soin et une netteté irréprochables.

I

Pour faire apprécier le mérite du nouvel éditeur, rappelons d'abord en peu de mots quelle fut l'œuvre primitive de Gratien et quelles améliorations le temps y avait successivement introduites.

C'est vers le milieu du douzième siècle que le moine bénédictin de Chiusi publia le *Décret*, ou, pour employer ses propres expressions, la *Concorde des canons discordants*. Doué d'un esprit ingénieux et pénétrant, habile à manier les armes de la dialectique et à multiplier les distinctions, il sut donner à son livre une forme scolastique qui ne dut pas peu contribuer à lui concilier

repetiti. Accedunt S. Congreg. card. Conc. Trid. interpretum declarationes et resolutiones, ex ipso resolutionum thesauro, bullario romano et Benedicti XIV S. P. operibus, et Constitutiones pontificiæ recentiores ad jus commune spectantes. 1 vol. in-4°, 1853. — Ce remarquable ouvrage a été réédité à Naples en 1859, sous les auspices du cardinal Jérôme de Andrea, par les soins de Joseph Pelella, du clergé napolitain; format in-4°, xv-663 pp.

[1] A la suite de sa traduction du *Kirchenrecht* de Phillips, chez Lecoffre, 1850 et suiv. Quand nous citerons Phillips, ce sera toujours d'après cette traduction.

l'estime générale. Mais le succès de cette compilation fut surtout favorisé par les circonstances mêmes qui la virent naître. L'Université de Bologne commençait alors à recevoir une organisation régulière[1], et l'étude de la jurisprudence romaine y jetait le plus vif éclat sous l'impulsion puissante d'Irnerius et des premiers glossateurs[2]. Cette école adopta l'ouvrage de Gratien, qui peut-être avait figuré au nombre de ses professeurs : en fallait-il davantage pour assurer à la nouvelle collection beaucoup de vogue et une grande autorité ? La *Concorde* de Gratien devint pour les canonistes un thème de leçons et de commentaires, comme les *Sentences* de Pierre Lombard pour les théologiens.

Cependant, bien que remarquable pour l'époque de son apparition, le Décret n'était rien moins qu'une œuvre parfaite. Et d'abord, il est facile de constater que l'auteur ne possédait pas de profondes connaissances en théologie : témoin ses étranges incertitudes sur la nécessité de la confession auriculaire[3]. Nous pourrions accumuler les exemples, et déjà, dans sa *Somme théologique*, saint Antonin dressait une assez longue liste des propositions où Gratien est généralement abandonné : *De Articulis seu Conclusionibus in quibus communiter non tenetur Gratianus in Decreto*[4]. Quant à la méthode, on est forcé de reconnaître, avec le docte archevêque de Tarragone, Antoine Augustin, qu'elle fait défaut dans le Décret : *Si artem requiras et ordinem docendi, frustra laborabis*[5]. C'est un point universellement admis[6], et qu'on ne peut nier à moins de faire consister l'ordre dans la multipli-

[1] Tiraboschi, *Storia*, t. IV, l. I, c. III.

[2] Savigny, *Histoire du droit romain au moyen âge*, t. IV, c. XXVI et XXVII.

[3] *Decreti secunda pars*, causa XXXIII, Q. III, c. LXXXVIII. *De Dœnitentia*, dist. I, cap. LXXXIX. Verba Gratiani.

[4] S. Anton., archiep. Florent., *Summ. theolog.*, pars IV, titul. XI, cap. 8, edit. Veron., 1740, t. IV.

[5] Anton. August., archiep. Tarrac., *De Emendatione Gratiani Dialog. libri duo;* lib. I, dial. 1.

[6] Phillips, *Du Droit ecclésiastique dans ses sources*, chap. II. § 14. — Cf. Berardi, *Gratianei Canones apocryphi*, t. I. præf., observ. 11.

cité des divisions et des titres, multiplicité qui ne produit qu'un ordre apparent et artificiel quand elle ne répond pas à une distribution logique des matières.

D'autres défauts, encore plus graves peut-être, sont moins la faute de Gratien que celle de son temps. C'était l'époque où la guerre étrangère et les divisions intestines accumulaient les ruines dans cette malheureuse Italie, éternel champ de bataille de l'Europe et théâtre toujours sanglant de luttes civiles. La discipline ecclésiastique était en décadence et attendait la main vigoureuse d'Innocent III pour achever la réforme si courageusement commencée par Grégoire VII. Tout s'opposait aux immenses recherches que demandait l'entreprise de Gratien : il aurait fallu étudier les monuments canoniques de la Grèce, et Gratien n'en savait pas la langue. D'ailleurs, comment se mettre en rapport avec l'Orient? Il aurait fallu avoir sous la main les actes des conciles et les écrits des Pères : un double incendie[1] avait depuis peu ravagé Florence et très-probablement consumé les anciens manuscrits réunis dans cette capitale. Ajoutez que le malheur des temps rendait les communications scientifiques à peu près impossibles entre les différentes parties de la chrétienté. A quoi s'est donc trouvé réduit le nouveau rédacteur des sacrés canons? Aux diverses collections alors répandues en Italie, et dont peut-être quelques-unes lui furent inconnues. C'étaient la *Collection de Denis le Petit*, exacte, mais finissant avec le cinquième siècle, et l'importante *Collection espagnole*, composée vers 634, probablement sous les auspices de saint Isidore de Séville[2], plus ample que la précédente, mais qui peu à peu s'était grossie d'éléments apocryphes, surtout en passant les Pyrénées[3], et qui, au milieu

[1] En 1115 et 1117. Giov. Villani, *Croniche Fiorentine*, l. IV, c. XXIX, apud Murat., *Rer. italic. Script.*, t. XIII.

[2] S. Isidori Hisp. episc., Opera omnia,... recensente Faustino Arevalo... Romæ, MDCCXCVII, t. II. Isidoriana. Pars III, c. XCI, p. 173. (Reprod. par Migne, *Patrol.*, t. LXXXI et suiv.)

[3] Ibid., p. 177.

du neuvième siècle, avait été remplacée dans l'empire gallo-romain par la trop fameuse collection d'Isidore Mercator ou Peccator, plus connu sous le nom de pseudo-Isidore. On sait que ce dernier recueil contient les fausses décrétales et devint la base des collections postérieures d'Anselme de Lucques[1], de Réginon de Prum, de Burchard de Worms et du bienheureux Yves de Chartres.

Telles sont les sources, la plupart corrompues, où puisa Gratien. Pour débrouiller ce chaos, il aurait fallu une critique sûre, une érudition vaste, la facilité ou du moins la possibilité de contrôler, de vérifier l'exactitude de ces travaux de seconde main. Or tout cela manquait au compilateur de Bologne. Peut-être même dans sa bonne foi n'en soupçonna-t-il pas la nécessité. Il trouvait ces collections en possession de faire loi : pouvait-il croire qu'en les suivant il insérerait dans sa *Concorde* de nombreuses erreurs de dates et de noms propres, qu'il attribuerait à un saint Père ce qui appartient à un autre ou même n'appartient à aucun, qu'il enregistrerait comme authentiques une foule de pièces dont la critique ne devait que trois ou quatre siècles plus tard révéler le véritable caractère?

Ce n'est pas, remarquons-le bien, que les fausses décrétales, dont les protestants, les fébroniens et certains gallicans ont fait tant de bruit, soient le fruit d'un calcul ambitieux des papes, ou qu'elles aient introduit dans l'Église un droit nouveau, plus favorable à ce qu'on appela depuis les prétentions de la cour romaine ; grâce à Dieu, ces imputations calomnieuses, dictées par l'esprit de secte, sont désormais en dehors de la critique, et nous sommes déjà bien loin des jours de Fleury et de van Espen. Seuls maintenant, de rares écrivains attardés osent encore, par habitude, se faire l'écho de ces tristes et banales accusations. On s'accorde généralement à reconnaître que, si les décrétales sont fausses quant à leur auteur et à leur date, elles n'en sont pas moins presque partout composées de textes fidèlement tirés de monuments

[1] Encore inédite. — Cf. Phill , *op. c.*, c. I, § 12.

authentiques, qui, pour être postérieurs au pape Damase, ne laissent pas d'avoir une grande autorité dans l'Église. Il faut donc regarder l'œuvre du pseudo-Isidore, non comme l'entreprise criminelle d'un faussaire sans conscience; mais plutôt comme un traité de discipline ecclésiastique, exact pour le fond de la doctrine, quoique revêtu d'une forme d'emprunt destinée à lui assurer une plus puissante influence. C'est là une vérité avouée aujourd'hui par les protestants de bonne foi, et qui a été mise dans un jour éclatant par les publicistes les plus célèbres de l'Allemagne contemporaine. Parmi les catholiques, il suffira de citer Möhler [1], Phillips [2], Denzinger [3], et surtout Walter, dans son remarquable *Manuel de droit ecclésiastique* [4].

Voilà sans doute un beau résultat de la critique moderne; mais il ne doit nullement nous empêcher de reconnaître l'importance d'une édition de Gratien où les documents authentiques seraient nettement distingués de ceux qui ne le sont pas. Pour toucher au doigt l'utilité d'un semblable travail, on n'a qu'à se rappeler le mot de Benoît XIV, savoir, que les canons renfermés dans le Décret, n'ont d'autre valeur que celle des sources d'où ils émanent [5]. En effet, tous les auteurs qui se piquent d'exactitude s'accordent à établir comme un fait certain que le Décret n'a jamais été promulgué : citons seulement Antoine Augustin, Berardi, Tirabos-

[1] *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor* (*Tüb. Quartalsch.*, 1829-1832.) — *Vermischte Schriften*, Bd. I, s. 283.

[2] Phillips, *op. et l. c.*, § 8, 9 et surtout 10.

[3] *Isidori Mercatoris Decretalium Collectio... accedunt Prolegomena Henrici Denzinger, in univ. Herbipol. theologiæ nunc professoris*. Apud Migne, *Patrol.*, t. CXXX (sans notes critiques).

[4] Traduit en français par M. de Roquemont, 1 vol. in-8°. Paris, Poussielgue, 1840. Voir liv. II, ch. II, §§ 89, 90 et surtout 91. — Dans ses numéros du 7 et du 26 janvier 1841, t. CXXX, l'*Ami de la religion* a publié, sur Walter et son traducteur, deux articles signés C. C. (Charles Cahier, S. J.), qui serviraient très-bien de préface à une nouvelle édition de cet utile ouvrage. La lecture de ces articles aurait épargné au respectable auteur des *Prælectiones canonicæ in seminario Sancti Sulpitii habitæ... Lutet. Paris.*, 1859, la méprise dans laquelle il est tombé en faisant de Walter un hérétique (t. I, p. 76).

[5] *De Synod. diœces.*, l. VII, cap. XV, n° 6.

chi, Devoti, et le savant cardinal Soglia, qui, dans ses récentes *Institutions*[1], affirme sans hésiter cette absence de sanction légale.

Aussi, tous les éditeurs successifs ont-ils rivalisé de zèle pour une complète révision du texte et une sérieuse vérification des origines. Je ne citerai que les principaux. Vers la fin du seizième siècle, deux docteurs français se signalèrent les premiers par de notables améliorations : ils s'appelaient Antoine de Mouchy et Antoine Leconte, mais ne sont connus dans l'école que sous les noms de Demochares et Contius. Ce dernier est l'auteur de la distribution numérotée des chapitres, telle qu'elle est restée en usage. De Mouchy[2] paraît avoir prêté son concours aux recherches de la commission qui fut instituée à Rome par les souverains pontifes pour revoir et publier le texte du *Corpus*, suivant les intentions du concile de Trente[3].

Cette commission, composée d'abord de dix-sept et puis de trente-cinq membres, tous recommandables par leur science, continua ses opérations sous les trois papes Pie IV, Pie V et Grégoire XIII. Enfin parut l'édition officielle de 1582, que Grégoire revêtit de son approbation. Cette édition ne tarda pas à faire oublier toutes celles qui l'avaient précédée, et son incontestable supériorité méritait bien cette préférence. Une circulaire adressée aux membres les plus illustres de l'épiscopat et à d'autres savants hommes avait efficacement réclamé leur active coopération[4]. On n'avait pas méconnu la haute valeur de la collection espagnole, dont l'histoire résume celle du droit canon, et Jean-Baptiste Perez, à deux reprises, avait transmis à Rome la de-

[1] *Institutiones juris publici ecclesiastici Joann. card. Soglia, edit. quinta, prima Parisiis, ab ipso auctore recognita et aucta.* 1 vol. in-8, Courcier. — Vid. part. I, cap. III, § 55, *De Auctoritate Decreti Gratiani.*

[2] Voir la lettre de ce docteur à Grégoire XIII, citée par Phill., chap. II, note 33.

[3] Voir Phillips, *ibid.*, note 33. Ces détails sont tirés de l'ouvrage d'August. Theiner, intitulé : *Disquisitiones criticæ in præcipuas canonum et decretalium Collectiones.* Romæ, 1836, in-4°, append. I.

[4] *Præf. ad edit. roman.* — Cf. Phillips, *l. c.*, notes 33 et 52.

scription fidèle des plus anciens manuscrits de ce précieux recueil[1]. On ne négligea pas non plus de mettre à contribution les richesses entassées dans les archives du Vatican. Ajoutons que les travaux de la commission furent conduits avec autant de zèle que de maturité[2]. De la sorte, on parvint à rectifier une foule de passages et à faire disparaître les erreurs les plus grossières; si bien que cette édition, antérieure au plus grand développement de la science critique, hâta le progrès de ces sortes d'études, rendues nécessaires par les attaques passionnées de la polémique protestante.

Toutefois, réduits aux conciles de Merlin et de Surius[3], manquant de ces admirables éditions des Pères que devaient produire les siècles suivants, les correcteurs romains ne pouvaient se flatter d'atteindre la perfection, et c'est avec une souveraine in-

[1] *S. Isid. Hispal. Opera, l. c.*, p. 184.

Cette collection a été imprimée pour la première fois en 1821, par les soins de don Francisco Antonio Gonzalez, aux frais du roi d'Espagne. Le P. Burriel en avait préparé l'édition à la fin du dernier siècle (voir ce nom et celui d'Arevalo, dans la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, des Pères de Backer). L'*Hispana* et les principales recherches qui s'y rapportent ont été reproduites dans la *Patrologie* de M. Migne, à la suite des œuvres de saint Isidore, tome LXXXIV de la collection; et dans la belle *Colecion de Canones de la Iglesia española,...* publiée en latin et en castillan, avec des notes, par don Juan Tejada y Ramiro, Madrid, 1849, 5 vol. in-4°. — Ainsi, lorsque, en 1832, dans sa seconde édition de la *Bibliothèque choisie des livres de droit*, de Camus, M. Dupin déclare, n° 2681, que « la collection d'Isidore de Séville, pure et telle qu'elle est sortie de ses mains, n'a jamais été imprimée, » il se trompe, croyant encore vrai en 1832 ce qui l'était du temps de Camus. Au reste, cette erreur est le moindre défaut d'un ouvrage qui débute par conseiller à de jeunes étudiants la lecture du *Contrat social* de Rousseau, et où le parti pris d'hostilité contre Rome ne cherche pas même à se déguiser. Voir spécialement, titre IX, *Droit canonique ou ecclésiastique*, et les noms de Febronius, de van Espen, de Grégoire, de Béveridge, etc.

[2] Soglia, *l. c.*, § 54. — Phillips, *l. c.*, § 16.

[3] Voir une lettre d'Antoine Augustin à Surius (*Anton. Augustini Epistolæ*, lib. I, epist. 111. Ces lettres ont été éditées pour la première fois en 1804, à Parme, par les soins du P. Jean Andrès), ap. Phill., *l. c.*, notes 30 et 66.

justice que les ennemis du saint-siége leur ont reproché de n'avoir pas fait l'impossible. Nous nous permettrions plutôt de regretter qu'ils aient négligé d'indiquer en détail les autorités sur lesquelles s'appuyaient leurs corrections et les leçons diverses qu'ils avaient rencontrées dans les manuscrits. Au reste, ils avouent sans détour que leur travail ne dispensera pas de recherches ultérieures. Voici comment ils s'expriment dans une de leurs notes[1] : — Il s'agit du décret si important de Gélase sur les conciles et les livres canoniques reçus par l'Église romaine. — « Dans tout ce chapitre, on remarque tant de divergence entre les collections de Burchard, d'Yves, de Gratien, et le texte original du pape Gélase, qu'il est bien difficile de rétablir avec certitude la leçon vraiment authentique : il ne faut donc pas s'étonner si quelques passages présentent encore des obscurités. Les corrections, suffisamment autorisées par nos manuscrits, n'ont pas été négligées. Pour le reste, nous avons indiqué bon nombre de variantes; mais, comme c'eût été un travail sans fin de les marquer toutes, nous renvoyons aux sources le lecteur curieux d'en savoir davantage. »

Cette invitation fut acceptée par beaucoup de critiques, en particulier par l'illustre archevêque de Tarragone, qui écrivait alors ses *Dialogues* sur la correction de Gratien. A la réception de l'édition romaine, il se crut obligé de compléter son livre par des notes qui contenaient de nouvelles rectifications. Au bout d'un siècle, les efforts de l'érudition enfantèrent encore une édition remarquable : ce fut celle des Pithou, qui parut en 1687, sous les auspices de Claude Lepelletier, ministre de Louis XIV. Elle reproduit fidèlement le texte et les remarques des correcteurs romains; mais elle y ajoute des variantes empruntées aux manuscrits de la Bibliothèque du roi, et surtout beaucoup de renseignements historiques. On y a marqué, en tête de chaque canon, l'époque de son origine ; mais ces dates ne sont rien moins

[1] *Decreti prima pars*, dist. XV, can. III, note *e*.

que certaines. Richter a cru devoir les supprimer, comme n'ayant pas même la valeur de conjectures sérieuses, et les détails que Doujat nous a transmis sur l'achèvement de cette édition [1] ne sont pas faits pour inspirer une entière confiance. Enfin, outre qu'elle est bien loin d'indiquer toutes les sources, l'édition si vantée des Pithou trahit des tendances gallicanes.

Cependant on voyait s'accomplir dans toute l'Europe et spécialement en France ces immenses travaux de critique sur les actes des conciles, les écrits des Pères et les décrets des papes, qui feront à jamais la gloire la plus pure de la science ecclésiastique aux dix-septième et dix-huitième siècles. Il suffira de rappeler les conciles de Labbe et de Cossart, complétés par Baluze, Hardouin, Coleti et Mansi ; les lettres des pontifes romains, de dom Coustant ; les profondes recherches des Ballerini sur les œuvres de saint Léon et les anciens recueils de canons ; les savantes éditions des Pères, comme de saint Grégoire le Grand par les bénédictins de Saint-Maur, de saint Isidore de Séville par le P. Arevalo, et cent autres publications qui jetèrent une si vive lumière sur la véritable histoire de la primauté romaine et du droit sacré. Les Ballerini surtout ont conquis des titres immortels à la reconnaissance des canonistes ; à eux revient l'honneur d'avoir fixé l'opinion sur le pseudo-Isidore, au point que l'érudition si exigeante de l'Allemagne se déclare, encore aujourd'hui, satisfaite de leurs conclusions. Enfin parut à l'imprimerie royale de Turin le grand et bel ouvrage de Berardi. Il a pour titre : *Gratianei Canones, genuini ab apocryphis distincti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti, difficiliores commoda interpretatione illustrati* [2]. L'auteur promet beaucoup et tient parole. Il applique au Décret un système détaillé de révision sévère, et met à profit les recher-

[1] *Prænot. Canon.*, l. X, c. XXIII, n° 7.

[2] *Gratianei Canones*, etc., opera et studio Caroli Sebastiani Berardi, presbyteri Uneliensis, in regio athenæo jurisconsultorum collegii adscripti, et jurisprudentiæ studiis in regia Academia præfecti. Taurini, MDCCLII, ex typog. reg., 4 vol. in-4.

ches accomplies avant lui. Il mérite pourtant un reproche : celui d'avoir trop subi l'influence de cette atmosphère d'hypercritique qu'à cette époque tout le monde respirait, sans même y prendre garde. Aussi, parmi les trois cent cinquante canons environ que Berardi dénonce comme apocryphes, quelques-uns, et c'est Richter qui en fait l'observation[1], doivent être restitués aux auteurs primitivement assignés par Gratien. Mais cette main, respectueuse même dans ses hardiesses, devait laisser une empreinte ineffaçable sur le monument qu'elle avait entrepris de restaurer. Le livre de Berardi demeure indispensable à tout canoniste jaloux de connaître les véritables sources du Décret.

C'est avant cette dernière publication et plusieurs autres presque aussi importantes qu'un célèbre jurisconsulte protestant, Böhmer, fit paraître en 1747 son édition du *Corpus*[2], qu'on s'accorde à regarder comme préférable à celle des Pithou, et dont Benoît XIV ne refusa pas d'accepter la dédicace. Mais, malgré son admiration excessive pour les travaux du légiste hanovrien, Richter ne peut s'empêcher de signaler un texte souvent en désaccord avec le texte officiel, des leçons peu fondées et d'autres défauts. De plus, on sent partout des préoccupations anticatholiques. L'heure de l'impartialité n'avait pas encore sonné, et il fallait attendre près d'un siècle pour voir naître enfin une édition qui, profitant des rectifications déjà réalisées et de toutes les conquêtes de la critique, donnât une plus large satisfaction aux légitimes désirs de la science.

Après tout ce que nous avons dit, il reste peu à faire pour montrer la supériorité de Richter sur ses devanciers. Reproduisant comme eux, et avec un soin plus religieux, le texte et les notes de l'édition romaine, il ne s'est pas borné à introduire dans les tables d'importantes améliorations ; mais il a enrichi chacune de ses pages de quinze ou vingt lignes de remarques, *brevi adnota-*

[1] *Corpus Juris canon.* Præf. ad primam partem.

[2] *Corpus Juris canon.* Hallæ, 1747, 2 vol. in-4, avec notes et dissertations.

tione critica, qu'on chercherait vainement ailleurs, et qui constituent la partie vraiment originale de son œuvre. Ces remarques consistent le plus souvent en citations d'auteurs et indications de sources, répondant pour ainsi dire à chaque phrase de Gratien. A l'aide de ces renseignements précis, il est facile de remonter à l'origine des canons sacrés : c'est tantôt un concile, tantôt une lettre pontificale, tantôt un saint Père ou quelque autre écrivain ecclésiastique, ou même le droit civil. Muni d'une bonne édition des conciles et de la précieuse *Patrologie* de M. Migne, il n'est personne qui, grâce à Richter, ne soit désormais en mesure de vérifier par lui-même le degré d'exactitude de Gratien, de confronter la plupart des textes avec leur contexte primitif, et d'en connaître parfaitement le sens, la portée, l'autorité réelle. Quel inestimable avantage de trouver ainsi groupées d'immenses recherches, recueillies dans un grand nombre de volumes, et que les travaux personnels de l'éditeur ont encore augmentées !

J'ai dit *la plupart des textes*, car il ne faut pas croire que l'œuvre de Richter soit tellement achevée qu'elle ne laisse plus rien à faire. Trop souvent la nouvelle édition, comme ses devancières, porte au bas de ses pages la simple indication du pseudo-Isidore ou d'autres collections de seconde main, sans nous aider à remonter plus haut. On serait même tenté de soupçonner une intention peu bienveillante dans l'emploi de caractères plus gros pour le renvoi, encore si fréquent, au recueil apocryphe. Quelle qu'ait pu être la pensée du canoniste hétérodoxe, rien n'était plus propre à mettre en lumière l'urgente nécessité d'une bonne édition du pseudo-Isidore. Il faudrait qu'une main patiente et exercée accomplît sur cette collection un travail analogue à celui de Richter sur le Décret, en nous révélant chacun des éléments authentiques qui ont servi à la rédaction des fausses décrétales ; travail que les publications de M. Migne rendent possible aujourd'hui, même au fond d'une campagne. Et d'ailleurs, combien de matériaux réunis et préparés pour cette ré-

vision définitive[1]! L'Allemagne ne doit-elle pas achever ainsi de confondre l'ignorance ou la mauvaise foi qui ose encore tirer des fausses décrétales une objection contre la papauté?

J'ajoute une observation : plus d'un lecteur trouvera sans doute que le nouvel éditeur attache un prix excessif aux variantes des manuscrits et des éditions diverses du Décret. A part une prédilection trop prononcée pour Böhmer, dont il signale toutes les conjectures, même celles qu'il doit rejeter, il nous semble qu'on ne saurait blâmer Richter d'avoir poussé très-loin la délicatesse, quand il s'agissait de ne pas admettre des renseignements qui, dans telle circonstance donnée, peuvent avoir leur importance. Il est ici question de fixer la valeur précise d'un texte qui, pour n'être pas légal, ne laisse pas d'être fort respectable; et tel mot, insignifiant aux yeux d'un lecteur vulgaire, aura parfois une haute portée aux yeux d'un canoniste. Et puis, n'est-ce pas le cas de dire : *Quod abundat non vitiat?*

II

Nous nous étendrons moins sur la seconde partie du *Corpus*. Ici, l'éditeur trouvait la plupart des sources marquées d'avance, et par conséquent une tâche bien plus facile.

On connaît l'histoire des Décrétales de Grégoire IX[2]. Depuis Gratien, cinq compilations successives étaient venues poursuivre son œuvre et en combler les lacunes. La première est celle de Bernard, prévôt de Pavie et puis évêque de Faenza. Elle remonte à l'année 1190, et, outre beaucoup de pièces anciennes qui avaient

[1] Voir la liste des auteurs qui ont traité du pseudo-Isidore; Phillips, *op. cit.*, ch. I, §§ 1, 6, 7. Aux noms cités par Phillips ajoutez Labbe et Hardouin, qui en reproduisant les fausses décrétales (*Conc.*, t. I), ont souvent noté à la marge les endroits parallèles des monuments postérieurs et authentiques.

[2] Phillips, *op. cit.*, ch. II, §§ 17, 18 et 19.

échappé à Gratien, elle contient les constitutions pontificales postérieures à l'auteur du Décret. Ce recueil est divisé en cinq livres, auxquels devaient plus tard correspondre exactement les cinq livres de ce qu'on appela le *Pentateuque grégorien*, et dont la matière est indiquée par ce vers célèbre :

Judex, Judicium, Clerus, Connubia, Crimen.

Le même plan fut adopté dans les quatre collections qui suivirent. Elles sont remarquables surtout parce qu'elles renferment les actes si nombreux et si importants d'Innocent III, dont le pontificat produisait chaque année une moyenne de trois cents lettres, éternel monument de la sagesse et de l'activité de ce grand pape. Le recueil d'Honorius III se distingue par une soixantaine de lois civiles transportées dans le droit sacré.

Voilà où en étaient les collections canoniques, lorsque, à peine élevé sur la chaire de Saint-Pierre, Grégoire IX, ce magnanime vieillard qui tenait tête au terrible Frédéric II, annonça l'intention de réunir dans un seul corps de lois les éléments épars de la jurisprudence ecclésiastique. Pour l'exécution de ce dessein, il jeta les yeux sur Raymond de Pegnafort, dominicain déjà célèbre par ses vastes connaissances dans l'un et l'autre droit. Le nouveau Tribonien mit aussitôt la main à l'œuvre, et, dès l'année 1234, Grégoire envoyait « à ses chers fils les docteurs et étudiants de Bologne et de Paris » ses cinq livres de Décrétales, qu'il promulgua solennellement et revêtit de son autorité suprême[1]. Il ne s'agit donc plus ici, comme pour le Décret de Gratien, d'un recueil utile à l'enseignement, mais dépourvu de toute sanction légale ; la nouvelle collection n'est rien de moins qu'un véritable code obligatoire, dont les canonistes devront se contenter d'expliquer le sens, et les juges de faire l'application.

Amenés par notre sujet à dire un mot sur le mérite de cette rédaction, nous ne pouvons dissimuler que, au point de vue de

[1] Bulle *Rex pacificus*, en tête des Décrétales.

la méthode moderne et des ressources actuelles de l'érudition canonique, le travail de saint Raymond présente de nombreux et graves défauts. Mais ces défauts tiennent en grande partie à la nécessité d'être court, imposée au compilateur. Comme le rappelle Grégoire lui-même dans sa bulle de publication, le but était précisément de rendre aux écoliers l'étude du droit plus abordable, en leur fournissant un abrégé authentique, qui les dispensât de recourir habituellement aux autres collections mentionnées tout à l'heure. On ne se figure plus, depuis l'invention de l'imprimerie, combien il était auparavant dispendieux et malaisé de se procurer ce que nous appelons des livres classiques. Savigny donne à ce sujet des détails extrêmement curieux, qui font toucher au doigt la différence des temps. Les statuts universitaires étaient obligés de régler minutieusement ce que l'on devait payer pour l'achat, l'emprunt et la transcription de ces précieux manuscrits, souvent indispensables pour suivre avec fruit la leçon du maître[1]. Cela seul montre assez l'avantage pratique de l'œuvre de saint Raymond, qui devait tenir lieu de tout autre livre, au moins pour les étudiants; car les professeurs étaient toujours obligés de recourir aux sources, qui seules bien des fois donnent le véritable sens du texte officiel. Voilà ce qu'on peut dire à la décharge de saint Raymond, et nous devons condamner le ton dur et irrévérencieux de Richter, quand il accuse le pieux collaborateur de Grégoire IX d'avoir accompli sa tâche avec une extrême négligence et sans autre règle que son caprice : *tam negligenter tamque libidinose*[2]. Il ne serait pas moins injuste de lui faire, avec d'autres critiques, un crime impardonnable d'être tombé dans quelques erreurs d'histoire et de géographie; comme si, sous ce rapport, le treizième siècle avait offert les ressources du dix-neuvième!

Mais, ces réserves faites, il faut bien avouer qu'en supprimant

[1] *Hist. du droit romain*, t. III, ch. xxv, § 212 et suiv. — T. IV, append. x. Extraits des statuts de l'université de Bologne, n[os] 2, 3, 4, 5, 6, 7.

[2] *Corp. Jur. can.*, Præfat. ad secundam partem.

l'état de la question et en multipliant ses coupures à l'excès, Raymond ne vérifia que trop l'observation d'Horace :

Brevis esse laboro,
Obscurus fio.

Le pape Innocent IV signale quelques-unes des décrétales tronquées qu'il a lui-même corrigées d'après les originaux : *Istæ sunt decretales quæ corruptæ erant, et sunt secundum veram litteram registri emendatæ*[1]. Telles sont ses propres paroles en tête du savant *Apparatus* sur le Code Grégorien, qu'il publia immédiatement après le premier concile de Lyon. D'autres anciens commentateurs ne sont pas moins explicites. Leconte s'élève avec force contre le système d'abréviations adopté par saint Raymond. J'omets une foule de témoignages semblables auxquels, de nos jours, le cardinal Soglia n'a pas craint d'ajouter le poids de son autorité : *Antiquæ decretalium collectiones valde utiles, et prope necessariæ sunt ad eas decretales intelligendas, quæ in Gregoriana Collectione receptæ sunt, propterea quod Raymundus, ex potestate sibi facta inutilia et superflua resecandi, nonnulla capita adeo præcidit et mutila nobis exhibuit, ut ea rite percipi nequeant, nisi in antiquis collectionibus integram decretalem perlegamus*[2].

Mais nul n'a mieux fait sentir l'insuffisance du texte mutilé de saint Raymond que le célèbre Emmanuel Gonzalez Tellez, qui nous a laissé le plus docte commentaire qu'on ait encore aujourd'hui sur les Décrétales de Grégoire IX[3]. Docteur de Salamanque et professeur dans cette université, inquisiteur apostolique et royal, Tellez, dont Richter appelle un peu légèrement les efforts *plus hardis qu'heureux*[4], appartenait à la grande école espagnole des Antoine

[1] *Innoc. IV R. P. Apparatus super V libris Decret.* Proœm. II, n° 4. Cf. n° 2. Cité par Phillips, *op. cit.*, c. II, § 21, note 53.

[2] *Op.* et *l. c.*, c. III, § 57.

[3] D. D. Emman. Gonzalez Tellez..... *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX.* Francof. ad Mœnum, Johan. David Zunner, 1690. 5 vol. in-fol.

[4] *Corp. Jur. canon.* Præf. ad secundam partem.

Augustin et des Covarruvias, sœur plus orthodoxe de l'école française des Cujas et des Leconte. A l'exemple des illustres jurisconsultes que je viens de nommer, Tellez entreprit de compléter, par les recherches de l'érudition, les magnifiques travaux de l'école théologique, si glorieusement représentée par Suarez, surtout dans son traité *De Legibus*. Malheureusement, cette dernière tendance, purement dogmatique, fut seule adoptée en Allemagne ; de là vint que les Pirhing, les Reiffenstuel et les Schmalzgrüber, si remarquables d'ailleurs par la profondeur des vues et la sagesse pratique des décisions, négligèrent complétement les données de l'histoire : *Nihil de rerum originibus et antiquitatibus investigandis laborarunt, et in multis rivulos consectari, quam eadem ex fontibus haurire, maluerunt*[1]. C'est ainsi qu'ils laissèrent le champ libre au janséniste van Espen, dont les commentaires historiques sur le *Corpus* ont fait la réputation, bien qu'ils ne se recommandent guère que par de faciles emprunts aux travaux de Thomassin. Mais revenons.

Tellez suivit donc la marche tracée par de nobles devanciers. Il put même se flatter d'avoir créé une méthode nouvelle, *novum scribendi genus*, en faisant une plus large part à l'étude des personnes et des choses, des temps et des lieux, quand ces recherches lui semblaient utiles pour éclaircir le sens et les origines du Code Grégorien : *Quippe*, dit-il, *antiquas lectiones*, *epistolas Pontificum*, *e quibus hæc compilatio emanavit*, *illorum temporum res*, *urbium*, *ecclesiarum quoque et monasteriorum origines*, *diligenter conquisivi et usque ad superstitionem retinui.* Voilà comment il s'exprime dans un avis au lecteur, qui suit la belle et touchante dédicace de son ouvrage à la Vierge Immaculée, cette dévotion nationale de l'Espagne. Ailleurs[2] il développe sa pensée en ces termes : « Avant de commencer l'exposition historique et doctrinale du droit pontifical, je dois placer ici quelques observations

[1] Joann. Devoti *Jus canonicum universum, publicum et privatum.* Nova editio, accuratior; Romæ, MDCCCXXXVII, t. I, præfat.

[2] *Op. cit.*, t. I. *Apparatus de orig. et progr. jur. canon.*, n° 53.

sur les anciennes collections canoniques... Et d'abord, il faut savoir que les professeurs de droit y trouvent un secours très-utile et même nécessaire : la vérité ne se révèle complétement que dans sa source. Aussi, dès mes premiers pas dans cette carrière, j'ai tourné mes regards vers ces vénérables monuments. Je me suis procuré les Registres de saint Grégoire le Grand, d'Alexandre III, d'Innocent III; j'en ai fait un usage continuel, et, loin de me repentir d'avoir adopté cette marche, je persiste à croire que, sans avoir étudié dans leur ensemble les antiques décrets des papes et des conciles, il est impossible d'en acquérir une parfaite intelligence. Il en est qui regardent ces recherches comme puériles, infructueuses, bonnes pour les gens qui ont du temps à perdre; mais ceux-là sont la risée des érudits : *Non sine magno eruditorum hominum risu.* Il faut donc remonter aux collections primitives. C'est là qu'on retrouve fréquemment le véritable esprit de la décrétale, comme je l'ai fait souvent observer dans cet ouvrage, et comme l'avaient remarqué avant moi Antoine Augustin et Cujas. En effet, saint Raymond, visant à la briéveté, abrége les décrétales et ne transcrit parfois que les conclusions, se contentant d'avertir le lecteur par ces mots, *et infra*, *in præmissis*, et autres pareils, qui montrent la nécessité de compléter la décision par le recours aux pièces originales, contenues ou dans les anciennes compilations, ou dans les Registres pontificaux. D'autres fois, c'est le commencement même de la décrétale qui a disparu, comme dans celles qui débutent par *Ad hæc*, *Præterea*, *Nunc autem*... Aussi, tant que j'ai été professeur, je n'ai cessé de recommander instamment à mes élèves d'examiner les pièces dans leur intégrité, de les lire, de les relire, afin d'en saisir plus facilement tout le sens. C'est le conseil déjà donné par de célèbres canonistes et en particulier par le savant Antoine Augustin, quand il dit : *Lisez la lettre dans le Registre même, vous l'interpréterez mieux que les autres.* » (I. Cap., *De Probat.*)

Ainsi parle Tellez, et il ne craint pas de tirer les conséquences pratiques de son principe. Ne conservant du texte édité par

saint Raymond et promulgué par Grégoire IX que l'ordre des matières, son livre reproduit *in extenso* les pièces originales et les commente librement. C'est sans doute ce procédé qui lui a valu de la part de Richter une insinuation de témérité ; mais on ne voit pas que Rome se soit montrée si sévère. Leconte et les Pithou, obéissant à la même tendance que Tellez, complétèrent souvent le texte officiel par des additions considérables, qu'ils se contentèrent de placer en note. Böhmer vint à son tour et travailla dans un but analogue. Il collationna grand nombre de passages sur les originaux et sur quelques-uns des Registres pontificaux publiés jusqu'à lui. Cependant Richter l'accuse d'avoir eu trop de confiance dans ses prédécesseurs, et de n'avoir pas mis en œuvre tous les matériaux qu'il avait à sa disposition, pas même, ce qui est curieux, la *Collection* dite *de Cassel*, dont Böhmer fut le premier éditeur[1].

Malgré tant d'efforts, il restait encore bien des endroits obscurs, bien des titres peu conformes à l'édition romaine, bien des passages en désaccord avec les meilleurs manuscrits et les résultats les plus sûrs de la critique. S'entourant donc, comme pour la première partie du *Corpus*, de toutes les recherches déjà faites et spécialement de douze publications capitales qu'il énumère dans sa Préface[2], il ne s'est pas contenté de marquer au bas des pages les sources à consulter, les variantes à comparer, les erreurs à corriger ; il a de plus rétabli le texte même des documents primitifs, abrégés et quelquefois altérés par saint Raymond. Mais, afin que ces restitutions ne fussent pas confondues avec le texte légal, il a eu soin de les en distinguer nettement par des signes et par l'emploi de l'italique. De la sorte, il a cru concilier le respect dû au code officiel de l'Église romaine avec les besoins de la science, qui réclamaient impérieusement que les canons grégoriens fussent éclaircis par leur contexte. Le consistoire catholique de Saxe a

[1] *Corp. jur. can.* Præf. ad secundam partem.
[2] *Ibid.*

jugé comme l'éditeur [1]. Au surplus, il est impossible de révoquer en doute les avantages de cette innovation; heureux de trouver réuni sous le même titre et dans la même page ce qu'il y de plus utile pour connaître la loi, son esprit, sa portée et les circonstances qui lui ont donné naissance, le lecteur est encore mis en mesure de consulter les monuments originaux toujours fidèlement indiqués.

Ce que nous venons de dire s'applique à peu près exclusivement aux cinq livres de Grégoire IX. Quant aux Décrétales de Boniface VIII, connues sous le nom de *Sextus*, Richter a dû se borner à donner un texte correct avec les variantes : c'est que le Registre de ce pontife est encore inédit, comme celui d'Innocent IV. L'éditeur n'a pas eu plus à faire pour les *Clémentines*, ni pour les *Extravagantes* de Jean XXII, ni pour les *Extravagantes communes*, constitutions apostoliques insérées dans le *Corpus* avec beaucoup moins de coupures que ne s'en était permis saint Raymond. Les plus récentes bulles qu'on y trouve sont de Sixte IV, mort en 1484.

III

Richter cependant n'a pas voulu s'arrêter là, et il a eu l'heureuse idée de compléter son édition par un appendice, qui embrassât, avec le concile de Trente, les plus précieux éléments du droit canonique dans les temps modernes, y compris la célèbre bulle *Auctorem fidei*. Il est seulement inexcusable de n'avoir pas signalé dans le titre et détaillé dans une de ses préfaces les nouveaux trésors dont il avait résolu d'enrichir sa publication. Le lecteur est donc obligé de constater par lui-même l'existence de ce supplément, revêtu, par une faveur [2] exceptionnelle, de l'*imprimatur* de Buttaoni, maître du sacré palais. Les documents qu'il renferme sont d'abord les *Canones et Decreta sacrosancti Œcume-*

[1] On lit au titre du deuxième tome du *Corpus* : « S. Reverendi consistorii catholici per regnum Saxoniæ approbatione editum. »

[2] *Index.* Observationes ad Reg. X, Alexandri papæ VII jussu editæ.

nici Concilii Tridentini, réimprimé, avec le plus grand soin, d'après l'édition authentique de Rome, en 1564. Bulles diverses d'indiction, décrets et chapitres soit disciplinaires, soit dogmatiques, sauf-conduits les plus larges et pressantes invitations envoyés aux dissidents, bulles de confirmation et de promulgation, anciennes décrétales renouvelées, règles de l'Index, on y trouve tous les actes de cette auguste assemblée et tous les documents officiels qui la concernent. Ensuite viennent les bulles portant condamnation de Wikleff, de Jean Huss, de Luther, de Baïus, de Jansénius, de Quesnel et du conciliabule de Pistoie; collection magnifique par son ensemble et témoignage imposant de la puissance pontificale.

On est ému à la pensée que c'est un protestant qui a réuni tous ces graves documents, et qui les publie en face de l'Allemagne savante et rationaliste du dix-neuvième siècle. Si, parmi nos frères égarés, quelques-uns de ceux en qui la bonne foi relève encore la science jettent les yeux sur ces antiques et vénérables monuments du droit catholique, se déployant avec une incomparable majesté, d'âge en âge, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours ; s'ils parcourent surtout les décrets des pontifes qui frappèrent l'hérésie naissante de Luther, tous les actes du très-saint concile de Trente et en particulier le discours prononcé à la clôture de cette grande assemblée, où l'orateur rappelle avec une si touchante éloquence les incroyables efforts tentés pour ramener les rebelles à l'unité de l'Église ; s'ils considèrent attentivement cette marche invariable de la vérité, ne fléchissant jamais devant l'erreur ou la force, mais demeurant toujours d'accord avec elle-même jusque dans les prescriptions disciplinaires au moins les plus importantes ; nous ne doutons pas que ces âmes droites n'éprouvent une impression favorable à Rome, et ne se sentent doucement attirées vers elle comme vers le centre rayonnant autour duquel doivent graviter toutes les générations humaines.

N'est-il pas admirable, en effet, de voir les protestants eux-mêmes élever, à leur insu peut-être, de si beaux monuments à la gloire de cette Église qu'ils ont quittée? Sans doute, un catholique aurait apporté à une pareille entreprise plus de dévouement et plus d'amour; il n'aurait pas dédié son livre à un conseiller protestant du roi de Hanovre; il aurait de temps en temps fait éclater ses sentiments envers le siége apostolique; il n'aurait eu garde d'affecter une froide neutralité entre les diverses communions chrétiennes; il aurait ouvertement combattu des ennemis déclarés de sa foi; il aurait moins prodigué l'éloge à l'érudition hétérodoxe, qui, du reste, comme on l'a pu remarquer et comme l'attestent les préfaces du nouvel éditeur, a été bien plus rarement mise à contribution que l'érudition orthodoxe, et cela par la force même des choses.

Mais une édition exécutée dans cet esprit aurait-elle plus de poids? serait-elle plus utile? ferait-elle plus d'honneur à Rome? Qu'on nous permette d'en douter. Il faut que le droit canonique ait exercé une bien profonde et bien puissante influence sur toutes les nations civilisées, puisque celles-là mêmes qui ont rompu les liens de l'unité sont comme forcées de revenir au principe commun de leurs lois et de leurs lumières. Tels sont, si je ne me trompe, le sens et la raison intime de ce mouvement scientifique qui entraîne aujourd'hui tous les esprits sérieux, à quelque communion qu'ils appartiennent, vers l'étude réfléchie de l'histoire, mais surtout des antiquités de la religion catholique. Et ce fait, si doux à constater, n'a rien qui doive nous surprendre. Destinée par son divin Fondateur à contenir dans son sein tous les peuples de l'univers et à les guider vers une fin surnaturelle, l'Église ne peut pas ne pas laisser un vide immense partout où elle est absente :

Vide religieux, car elle seule offre à Dieu le culte véritable et complet;

Vide social, car elle est le grand lien qui unit les hommes entre eux en les unissant par Jésus-Christ à leur Père céleste;

Vide moral, car elle est la régulatrice des intelligences et la gardienne des cœurs ;

Vide, enfin, littéraire et scientifique, car, en préservant les âmes des ravages du mal, elle les sauve aussi des écarts que l'imagination, la sensibilité et la raison de l'homme ne sauraient éviter longtemps quand elles ne reconnaissent d'autre loi qu'elles-mêmes.

Ces réflexions s'appliquent avec une force et une justesse toutes particulières à l'Allemagne, dont le droit public fut, pendant des siècles, à peine distingué du droit canon : témoin les *Miroirs* de Saxe et de Souabe, et surtout ce grand fait qui nous montre l'étude de la jurisprudence romaine introduite dans la plupart des universités germaniques à la suite et à cause de la jurisprudence sacrée[1].

Chose merveilleuse et qui, pour être profondément ignorée ou méconnue de nos grands discoureurs modernes, ne perd rien de sa vérité : les graves questions politiques, sociales et religieuses, dont le monde est aujourd'hui si violemment travaillé, ne rencontrent une solution pratique et sérieuse que dans les immortels principes du droit canon, qui n'est pas seulement, comme le droit romain, le code de la raison naturelle, mais le code de la raison perfectionnée et réglée par l'Évangile, code adapté avec l'assistance de Dieu même au gouvernement de l'humanité chrétienne.

[1] *Thesaurus Juris ecclesiastici, potissimum germanici, sive Dissertationes selectæ*... quas in ordinem digessit, illustravit animadversionibus novis, adauxit lucubrationibus propriis, Antonius Schmidt, S. J. Heidelbergæ, 1772, 7 vol. in-4. Voir dans ce recueil, tome I, la curieuse dissertation de Jean-Népomuc. Endres : *De diverso juris germanici ad civile romanum et canonicum commune habitu*, surtout § 13 et suiv.

V. Alet.

BIBLIOGRAPHIE

JEANNE D'ARC, par M. H. Wallon, membre de l'Institut. — Paris, Hachette, 1860. 2 vol. in-8.

Personne n'a mieux parlé de Jeanne d'Arc que Jeanne d'Arc elle-même. Annonçant tout d'abord ce qu'elle avait à faire et ce qu'elle était : « Aucun autre, disait-elle, ne peut recouvrer le royaume de « France, et il n'y a point de secours que de moi. Je ne sais ni A ni B, « mais je viens de la part du Roi des cieux [1]. »

Ce langage, si étrange qu'il parût, Jeanne ne le démentit jamais. Pour en prouver la vérité, victorieuse, elle conduisit le roi Charles VII jusqu'à Reims; vaincue, elle monta sur le bûcher dressé à Rouen par ses ennemis, protestant encore au milieu des flammes contre ceux qui, au détriment de sa gloire et de sa vertu, prétendaient la connaître et la juger sans expliquer les prodiges de sa vie par l'autorité de son propre témoignage.

Les juges de Rouen n'ont trouvé parmi les historiens que trop d'imitateurs. M. Wallon, mieux inspiré, a cru qu'il devait s'en tenir à ce que Jeanne d'Arc a dit pour comprendre ce qu'elle a fait [2]. S'effaçant lui-même pour la mettre sous les yeux du lecteur, il a présenté de toute sa vie un tableau fidèle et éloquent. On sait que, par un rare privilége, il a mérité, avec l'approbation publique, les suffrages de l'Académie française [3].

Le caractère merveilleux des événements qu'il avait à raconter n'a pas été pour M. Wallon, comme pour tant d'autres, une raison suffi-

[1] T. I, p. 18 et 36.

[2] T. I, p. 6 et 10; t. II, p. 269 et suiv.

[3] Dans sa séance du 31 mai 1860, l'Académie a décerné le grand prix Gobert à M. Wallon pour son *Histoire de Jeanne d'Arc*.

sante de manquer au premier devoir de l'historien. Philosophe sage et éclairé, l'éminent académicien ne rejette pas en principe l'intervention extraordinaire et directe de Dieu dans le gouvernement des choses humaines. Critique judicieux et impartial, il ne l'admet que sur des preuves certaines. Il n'a pas oublié qu'il abordait une question où la foi du chrétien est complétement désintéressée. L'Église, ne s'étant jamais prononcée sur la nature des révélations de Jeanne d'Arc, a laissé le champ libre à toutes les opinions. Pour former la sienne, le savant professeur d'histoire moderne s'est livré à des études toutes spéciales. Il nous prévient [1] que le caractère le plus original de son livre, publié après tant d'autres autorisés de noms célèbres, consistera dans l'usage et dans l'appréciation des documents historiques. Nos lecteurs seront bien aises de savoir ce que nous a donné, dans une matière si controversée, la critique d'un auteur qui a traité avec une logique victorieuse de la croyance due à l'Évangile [2].

Le témoignage de Jeanne d'Arc, révoqué en doute ou rejeté par ses contemporains, n'en a été que plus certain pour la postérité. Trois fois il fut soumis au contrôle d'un tribunal imposant : ce furent d'abord, à Poitiers, trente-trois examinateurs, bienveillants sans doute, mais éclairés et circonspects; puis à Rouen, deux ans après, cent deux juges ou assesseurs, presque tous prévenus, hostiles, payés par les Anglais, cherchant pendant trois mois à prendre en défaut, à force de subtilités, le bon sens et l'innocence de l'accusée. Enfin, vingt ans plus tard, des juges délégués par le saint-siége reçurent cent quarante-quatre dépositions de témoins oculaires qui firent connaître la vie de Jeanne d'Arc jusque dans ses moindres circonstances. Et cette vie ainsi mise au grand jour, discutée contradictoirement, soumise même à des examens si scrupuleux que nos mœurs les rendraient aujourd'hui impossibles, plus de quarante écrivains du temps en ont parlé, sans compter une foule de témoignages indirects.

Tous ces documents, réunis pour la première fois dans une publication récente [3], M. Wallon a voulu les mettre à profit : il y renvoie le lecteur à chaque page. Il était juste qu'il ne négligeât aucun de ces moyens providentiels qui ont fait que de tous les événements consignés dans les annales humaines, le plus « extraordinaire, le plus surnaturel, »

[1] Préface, p. II-III.

[2] Voyez l'art. du P. Dutau, *Études de théologie*, juin 1859.

[3] *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, etc, publiés par M. J. Quicherat, 5 vol. in-8, 1841-49.

au dire d'un illustre orateur[1] d'accord avec les historiens, « est en même temps le plus authentique et le plus incontestable[2]. »

Est-il besoin d'ajouter que c'est aussi celui qui a reçu les interprétations les plus diverses et les plus contradictoires? Si les documents sont unanimes sur les faits, ils les reproduisent avec les passions rivales de l'époque. Sous la plume de l'historien inintelligent ou partial, ne les a-t-on pas vus trop souvent[3], comme les couleurs sous le pinceau du peintre, se prêter à tous les caprices de l'imagination et fournir matière à des portraits de fantaisie? Pour quelques admirateurs, comme Guillaume Postel, la Pucelle est presque un être surhumain ; tout ce qu'elle a dit est parole d'Évangile et mérite au même titre la foi du chrétien. Pour ses détracteurs, au contraire, c'est moins qu'une femme sage et honnête ; son bon sens, sa sincérité, ses vertus, rien n'a été respecté.

Ce n'est pas sur ces deux écueils opposés que l'historien pouvait craindre de faire naufrage. Notre siècle n'a point à se reprocher une crédulité excessive pour les récits légendaires. D'un autre côté, qui donc songerait aujourd'hui à renouveler les calomnies justement réprouvées de du Bellay et de du Haillan, de Shakspeare et de Voltaire? Depuis le règne de Charles VII, jamais on n'a professé une telle admiration ni travaillé avec tant d'ardeur pour la Pucelle d'Orléans. Tandis que la main habile d'une princesse inspirée par la piété s'étudiait à reproduire ses traits oubliés, plus de dix historiens écrivaient sa vie, plusieurs savants tiraient de nos archives des monuments curieux, nous donnaient des notices intéressantes sur sa généalogie, sur ses armes, sur son étendard; et l'un d'eux n'a-t-il pas été jusqu'à dire, au milieu de l'entraînement général, que même la quenouille de la bergère de Domremy devrait être pour nous, Français, la plus sainte de nos reliques nationales[4]? M. Wallon, on le pense bien, a partagé cet enthousiasme, mais il a su s'arrêter à temps sur une pente si dangereuse. Comme il le remarque[5], chaque siècle, défigurant l'héroïne de la

[1] *Discours de Mgr Pie, évêque de Poitiers*, t. I, *Éloge de Jeanne d'Arc*, IIe partie.

[2] Lebrun de Charmettes, *Histoire de Jeanne d'Arc*, t. I, p. 7 et seq.; P. Berthier, *Histoire de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 245; M. Louis de Carné, *Revue des Deux Mondes*, 8e série, t. Ier, année 1856, p. 335; M. Louaudre, *Revue des Deux Mondes*, 1846, 5e série, t. XV, p. 118, 119.

[3] M. Wallon, t. II, p. 261 et seq.

[4] M. Eugène de Certain, *Biblioth. de l'École des Chartes*, 4e série, t. V, p. 355.

[5] T. II, p. 263.

France, a prétendu la faire à son image; quelques écrivains l'essayent encore de nos jours au moyen d'un choix arbitraire et trop exclusif des documents qui nous sont restés [1].

De toutes les pièces juridiques, qui ne forment pas moins de trois volumes, on ne veut plus accepter que celles du procès de condamnation. La sentence qui avait réhabilité Jeanne d'Arc, cette sentence qu'on avait tenue jusqu'ici pour la plus légitime et la plus équitable, en même temps que la plus honorable au nom français, certains critiques, guidés peut-être par des sentiments étrangers à la science, se sont donné mission de la réviser à leur tribunal, et l'ont déclarée nulle de plein droit. Ils ne reconnaissent, en matière religieuse et historique, comme légale [2] et dûment motivée, que la sentence rendue à Rouen par l'évêque de Beauvais, Pierre Cauchon.

Opinion non moins étrange que nouvelle, qui répugne également à la vérité des faits et au droit qu'on invoque, qui donne un démenti gratuit à cent quarante-quatre dépositions faites sous la foi du serment, et qui aurait pour conséquence avouée d'établir que Jeanne d'Arc fut réellement hérétique [3] et qu'elle fut brûlée par une application régulière des lois iniques de l'inquisition. Ainsi un crime énorme a été commis à Rouen : la Pucelle en a été la victime malheureuse; l'évêque de Beauvais, juge passionné, il est vrai, s'est montré néanmoins légiste scrupuleux et formaliste intègre ; le vrai, le grand coupable, c'est l'Église qui, « en condamnant Jeanne, comme le vieux pharisaïsme, quatorze siècles auparavant, en condamnant le Christ, a prononcé sa propre condamnation [4]. »

Quand M. Wallon ne s'en tiendrait qu'au premier procès, il n'en aurait pas moins, nous le verrons, des preuves assez convaincantes pour dégager la responsabilité de l'Église et pour laisser au front de Pierre Cauchon et des Anglais la tache ineffaçable du sang innocent versé au mépris des lois divines et humaines. Mais il ne saurait accorder qu'on ait le droit d'écarter les pièces qui appartiennent au procès de réhabilitation. Ce n'est pas seulement parce qu'elles ont par elles-mêmes une grande autorité, ayant été rédigées sous les yeux de juges compétents, dont on reconnaît d'ailleurs la science et la probité : c'est qu'en outre

[1] Préface, p. IV-X.

[2] M. J. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 149 et seq.; — M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 2e édit., t. II, p. 326.

[3] M. Michelet, *Jeanne d'Arc*, 1854, p. 99-100 ; — M. H. Martin, *Histoire de France*, 4e éd., t. VI, p. 272-275 ; — *Revue Britannique*, t. CXXXVI, p. 298.

[4] M. H. Martin, *Histoire de France*, t. VI, p. 302.

elles servent à remplir une lacune regrettable. A Rouen, l'accusée seule avait été entendue ; ici, nous avons les dépositions des témoins oculaires, et même de plusieurs complices de Cauchon. Et ne peut-on pas affirmer que, dans ces dépositions bien comprises et dans les interrogatoires de Rouen, Jeanne nous apparaît sous des traits semblables? Loin de se contredire à cet égard, les deux procès, si opposés qu'ils soient par leurs conclusions, se complètent l'un l'autre. L'historien les emploiera donc à titre égal pour connaître et apprécier la Pucelle dans toute sa vérité. Il n'oubliera pas toutefois que si l'un a été suscité par ses amis, naturellement portés à la bienveillance, l'autre est l'œuvre de ses ennemis, qui ont rédigé sous l'influence de leurs passions des procès-verbaux en plusieurs endroits incomplets ou frauduleux : appréciation juste, dont l'auteur a tiré le parti le plus avantageux; c'est là, sans aucun doute, ce qui forme le caractère le plus original et le principal mérite de son ouvrage.

Il est à regretter, croyons-nous, que l'éminent académicien n'ait pas jugé à propos d'exercer sa critique, d'une sagacité ordinairement si remarquable, sur la valeur relative des documents historiques. En rejetant le procès de réhabilitation, on attaque l'inspiration et l'orthodoxie de Jeanne d'Arc. En infirmant l'autorité de la chronique dite *de la Pucelle*, on a cherché à la mettre en état d'hostilité avec l'autorité politique aussi bien qu'avec l'autorité religieuse. On est même parvenu à accréditer cette opinion, qu'elle aurait échoué dans sa mission par la faute de Charles VII.

Parmi tous les monuments que l'histoire nous a conservés sur la vie de Jeanne d'Arc, la chronique de la Pucelle avait jusqu'ici occupé incontestablement le premier rang. Dans sa publication, d'ailleurs si importante, M. J. Quicherat, se fondant sur de simples conjectures, l'a reléguée à la sixième place[1]. Il lui a substitué, à la première, une chronique qu'il avait annoncée, il y a quinze ans, comme un *document révelateur*[2], la chronique de Perceval de Cagny. Qu'un savant éditeur, avide de découvertes, ait donné libre cours à sa joie et à son admiration en mettant au jour un vieux chroniqueur qui, depuis plus de quatre siècles, dormait oublié dans la poussière de nos archives, assurément il n'y a rien là que de très-légitime. On conviendra encore que Perceval de Cagny a, comme écrivain, des qualités remarquables : son style est vif, énergique, pittoresque, son

[1] *Procès*, t. IV, p. 203 et suiv.
[2] *Biblioth. de l'École des Chartes*, 2e série, t. II, p. 146.

récit intéressant, et il donne quelques détails curieux sur les opérations militaires. Mais il a un défaut capital, trop commun aux écrivains du temps[1] : il est partial. Son témoignage ne peut pas servir de base à une appréciation définitive sur la conduite de Charles VII : autant vaudrait juger un gouvernement d'après un journal de l'opposition.

On reconnaît sans peine, en lisant Perceval, que sa plume est, comme son épée, au service de son maître, le duc d'Alençon. Et qui ne sait qu'il était dans les intérêts du duc de pousser la guerre à outrance, et du côté de la Normandie, où ses domaines étaient occupés par l'étranger, tandis que les intérêts du roi exigeaient qu'il se maintînt avant tout sur le cours moyen de la Loire et de la Seine, et qu'il détachât le plus tôt possible les Bourguignons de l'alliance anglaise? M. Wallon lui-même en a fait la remarque judicieuse[2]. Dans un récit qui a toutes les allures militaires, Perceval a dû prêter à la Pucelle quelqu'une de ses façons habituelles de s'exprimer. Donnant un démenti à tous les autres témoignages contemporains, il prétend qu'au lieu de cette simple et pieuse parole : « En nom Dieu, » elle n'entreprenait rien sans jurer : « Par mon Martin (bâton). » Pourquoi ne s'être pas tenu plus en garde contre un auteur justement suspect, qu'on ne peut suivre, après le sacre de Reims, sans aller contre le témoignage positif de Jeanne d'Arc? Pourquoi, d'un autre côté, tant de réserve à adopter l'opinion, au moins très-probable, du critique distingué qui a prouvé[3] à l'Académie que la chronique de la Pucelle fut écrite, non pas sous Charles VIII[4], ni même sous Louis XI, après l'année 1467[5], comme on l'avait soutenu à tort[6], mais pendant le règne de Charles VII, avant le procès de réhabilitation, et par un auteur contemporain, Guillaume Cousinot, maître des requêtes? Tout en reconnaissant que l'auteur est

[1] M. Vallet de Viriville, *Biblioth. de l'École des Chartes*, 4e série, t. III, p. 121-122.

[2] T. I, p. 296-97.

[3] *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XIX, 2e partie, p. 139 et suiv.; — *Biblioth, de l'École des Chartes*, 4e série, t. III, p. 120-126; — *Chronique de Cousinot*, Paris, 1858; — le *Moniteur universel*, 1er avril et 28 nov. 1855.

[4] M. H. Martin, *Revue de Paris*, 1856, p. 491-94.

[5] M. J. Quicherat, t. IV, p. 203.

[6] Voir à ce sujet une lettre de M. Vallet de Viriville, dans la brochure intitulée : *Un Dernier Mot à M. H. Martin*, par M. du Fresne de Beaucourt, Paris, 1857, p. 32.

« contemporain et bien informé[1], » M. Wallon va jusqu'à dire de la chronique[2] : « Il y a, entre plusieurs de ses parties et les déposi-« tions de Dunois, de L. de Contes, etc., de telles ressemblances, « qu'on ne peut les rapporter au hasard ; et il paraît bien téméraire de « supposer que Dunois et les autres aient été, avant de déposer devant « les juges de la réhabilitation, rafraîchir leur souvenir par la lecture « de la chronique de la Pucelle. Pour ces parties au moins, la chro-« nique doit donc être postérieure au procès de révision. »

Ainsi voilà des hommes graves, témoins contemporains, parlant de faits publics, qui sont tombés d'accord sur les circonstances, et qui nous ont laissé la même appréciation, sans toutefois se servir des mêmes termes, comme le prouvent les documents ; et force nous sera de conclure que, n'ayant pu se rencontrer par hasard, ils se sont copiés les uns les autres ! Il est plus simple et plus logique d'attribuer leur accord à la vérité : leurs témoignages, loin d'être affaiblis, se corroborent par leurs ressemblances. On voit d'ailleurs que cet argument, contraire aux règles de la certitude historique, est basé sur une pure hypothèse qui ne saurait contre-balancer la démonstration positive de M. Vallet de Viriville. Maintenant que la chronique a une date et un auteur connus, ne doit-elle pas avoir acquis, aux yeux même des écrivains les plus exigeants, la seule autorité qui lui fît défaut ? Que l'on compare le récit de G. Cousinot à celui de Perceval de Cagny, on ne tardera pas à se convaincre que, pour l'intelligence des faits aussi bien que pour l'élévation des sentiments et du langage, le magistrat l'emporte de beaucoup sur l'officier, et qu'à lui seul, « comme au mieux instruit, au plus complet, au plus sincère, » revient de droit l'honneur d'occuper la première place parmi les historiens de la Pucelle.

A Dieu ne plaise que nous allions renouveler ici le reproche déjà fait[3] à M. Wallon, reproche trop sévère à notre avis, d'avoir cédé, comme tant d'autres, à l'esprit de système. Nous ne nous arrêterons pas non plus à quelques critiques de détail sur le sens et l'authenticité plus ou moins contestable de certaines lettres qu'il a insérées dans son récit. Avec un sujet si complexe et si délicat, envisagé depuis dix ans au point de vue d'un rationalisme étroit, faut-il s'étonner que les meilleures intentions ne préservent pas de toute erreur, même un au-

[1] T. I, p. 140.
[2] T. II, p. 287 et 288.
[3] Voyez l'article de M. du Fresne de Beaucourt dans la *Correspondance littéraire*, 4e année, n° 12, 25 avril 1860, p. 278.

teur perspicace et érudit? M. Wallon a maintenu l'autorité du procès de réhabilitation; c'était le point principal. L'ayant sous la main avec tous les autres matériaux étudiés consciencieusement, et tenant ses yeux fixés sur Jeanne d'Arc, ne nous inspire-t-il pas assez de confiance pour suivre avec lui le cours des événements?

Dans une introduction remarquable, qui a pour titre : *La France et l'Angleterre*, l'historien résume en traits rapides les diverses phases de la guerre de Cent Ans. Nous y voyons à la fin notre pays envahi et en proie à tous les maux d'une guerre à la fois civile et étrangère. Anglais et Bourguignons ont mis le siége devant Orléans. Si la ville succombe, la France est menacée de ne plus compter au rang des nations. Pour la délivrer, que pourrait le jeune roi Charles VII, isolé à Chinon, derrière la Loire, sa dernière ligne de défense? Des courtisans divisés par de basses intrigues, quelques bons capitaines, mais sans soldats, sans argent, et tout un peuple découragé, voilà, avec son indolence, ce qui lui reste devant l'ennemi victorieux. Désespéré, il songe à fuir en Espagne ou en Écosse pour sauver du moins, à défaut de sa couronne, sa vie, ses plaisirs et sa liberté.

C'est alors qu'apparaît sur les frontières de la Champagne et de la Lorraine cette jeune fille, simple paysanne transformée tout à coup en guerrière habile et intrépide, qui, dans l'une et l'autre fortune, ne cessera de ravir notre admiration par des prodiges de valeur et de vertu. M. Wallon a eu soin de le faire observer[1] : cette vie merveilleuse réunit toutes les conditions de l'épopée, sujet national, action surnaturelle, scènes émouvantes. Mais ici c'est la vérité qui tient la place de la fiction. L'imagination des poëtes et les conceptions des philosophes n'ont jamais pu que défigurer, au lieu de l'embellir, un sujet assez grand par lui-même dans sa simplicité. Tout l'avantage reste à l'historien qui, s'oubliant lui-même, présente à nos yeux, sans y rien changer, le tableau vivant de la réalité.

Entre la France qui va succomber et l'Angleterre qui a juré sa perte, c'est le Dieu des armées qui, du haut du ciel, veut intervenir dans la lutte séculaire des deux nations les plus puissantes de l'Europe. Il aime *le plus beau royaume après celui du Paradis* : il l'a choisi de préférence à tous les autres pour servir d'instrument à ses desseins miséricordieux sur le monde entier. Dérogeant aux lois ordinaires de sa providence, il suscite, pour le relever, un de ces êtres privilégiés

[1] Préface, p. 1 ; Cf. Daunou, *Journal des Savants*, novembre 1817, p. 692-693.

qu'il tenait en réserve pour la défense de la Judée, et le peuple français, comme autrefois le peuple de Dieu, devra son salut à une faible femme.

Des messagers célestes vont raconter à une enfant de Domremy la *grande pitié qui est au royaume de France*. Ils lui disent qu'il faut partir, qu'elle fera sacrer le roi à Reims. Surmontant ses répugnances naturelles, Jeanne, à l'âge de dix-sept ans, quitte enfin son village, et traverse la France, armée comme un chevalier. Dieu qui l'inspire, les anges et les saintes qui communiquent avec elle, Charlemagne et saint Louis qu'elle montre priant à genoux dans le ciel pour le pays qu'ils ont gouverné, la promesse certaine des plus brillants succès, l'ascendant d'une vertu irréprochable, et surtout la puissance irrésistible de la grâce : voilà ce qui fait que la Pucelle entraîne à sa suite le Dauphin, connu par révélation vrai héritier du royaume, les conseillers cédant malgré eux à des lumières supérieures, les capitaines étonnés de trouver dans une jeune fille un coup d'œil plus sûr que leur vieille expérience, tout le peuple enfin qui se lève avec admiration pour acclamer la libératrice de la patrie. Au milieu de l'enthousiasme universel, Jeanne marche de victoire en victoire jusqu'à Reims; puis, toujours malheureuse, elle finit à Rouen par un martyre non moins glorieux que ses triomphes. C'est que sa mission est accomplie : Dieu n'a plus besoin de son instrument, il a frappé un coup décisif, l'élan est donné. L'étranger effrayé met bas les armes, la France a recouvré le courage avec l'espérance : elle peut reprendre toute seule, sous le regard protecteur de la Providence, le cours ordinaire de ses glorieuses destinées.

Tel est, dans son ensemble, le récit que renferment les deux volumes de *Jeanne d'Arc*. Il est divisé en dix livres ayant chacun un titre particulier, qui résume en un seul mot toute une série d'événements. On peut ainsi embrasser d'un coup d'œil le plan et la suite de l'histoire, où l'on a pour étapes dans les cinq premiers livres, *Vaucouleurs*, *Orléans*, *Reims*, *Compiègne* et *Rouen*. Dans les cinq derniers, l'auteur nous fait connaître les *Juges*, l'*Instruction*, le *Jugement*, l'*Abjuration*, enfin la *Réhabilitation*.

C'est sans doute une idée heureuse de ne pas admettre des divisions trop multipliées. Mais c'est aussi s'exposer à leur donner trop d'étendue et à confondre sous un même titre des faits divers qui pourraient par eux-mêmes former un tout complet, et partant des livres particuliers. Plus d'un lecteur se demandera si, avant les rebuts essuyés à Vaucouleurs, Domremy ne nous aurait pas rappelé tout naturellement

l'enfance et les premières révélations de Jeanne d'Arc, comme, après Vaucouleurs, Chinon nous aurait rappelé son arrivée et son premier séjour à la cour de Charles VII, et Poitiers, l'important examen qui accrédita l'envoyée de Dieu auprès de l'Église et du gouvernement français. Au nom d'Orléans se rattachent les glorieux exploits de la Pucelle, et il y a là pour un seul livre une matière abondante : la délivrance de la ville, la prise de Jargeau et de Beaugency, la victoire de Patay, en un mot cet ensemble d'opérations militaires qui ont pour résultat d'assurer au roi la ligne de la Loire. Reims aurait pour sujet le voyage et le sacre avec tous les succès qui en sont le prélude ou la conséquence, c'est-à-dire les conquêtes faites dans la Champagne, dans la Brie, dans l'Ile-de-France et dans la Picardie. Paris est le terme fatal où commencent à s'évanouir les illusions auxquelles s'était livrée l'armée royale, dans l'enivrement du triomphe. Paris marquerait donc cette nouvelle période, si différente de la première, la période des revers, qui s'annonce par le combat indécis de Montépilloy, et qui comprend ensuite l'assaut sanglant, mais infructueux, livré à la capitale du royaume, l'échec essuyé sous les murs de la Charité, et enfin la défaite de Pont-l'Évêque. A Compiègne, nous verrions la sortie et la prise de la Pucelle, et nous pourrions la suivre de là, pendant sa captivité, jusqu'à la prison de Rouen.

Il nous semble qu'avec quatre livres de plus, Domremy, Chinon, Poitiers et Paris, livres indiqués par le sujet même, le récit, mieux partagé, aurait une marche plus naturelle. Il serait en même temps plus facile de lui donner, dans un cadre plus large, un développement plus complet. Ce n'est pas sans une surprise pénible que le lecteur, à peine arrivé au quart de l'ouvrage, se voit déjà au bout des exploits de Jeanne d'Arc[1]. Il voudrait suivre plus en détail cette carrière militaire si brillante et si bien remplie : on a calculé que, pendant les quinze mois qu'elle porta les armes, la Pucelle ne parcourut pas moins de mille lieues et assista à plus de vingt actions d'éclat. N'eût-il pas mieux valu abréger l'introduction, qui, malgré le mérite de l'exposition, a le défaut de remonter un peu loin (jusqu'à Guillaume le Conquérant), et nous expliquer plus longuement les mesures prises par les Anglais, l'état de Paris, les hostilités dans les provinces voisines, et surtout la politique intéressée du duc de Bourgogne, personnage qui, à notre avis, ne figure pas dans le récit à la place qui lui convient ? On aimerait

[1] Le récit de la vie de Jeanne d'Arc jusqu'à sa captivité comprend moins de 195 pages sur 748 qui forment les deux volumes.

encore à être initié aux intrigues de la cour, à suivre l'influence rivale de la reine Yolande et de quelques membres du conseil, à faire plus ample connaissance avec ces hardis capitaines en compagnie desquels Jeanne partagea pendant plusieurs mois la vie des camps. L'auteur a su nous intéresser au sort de Guy de Laval et du jeune duc d'Alençon. Que ne nous a-t-il dépeint sous des traits plus saillants quelques caractères d'une tout autre trempe, comme le bouillant la Hire, le brave Xaintrailles, l'habile et intrépide Dunois, et cette figure sinistre du sire de Retz, nommé maréchal de France le jour du sacre, lui qui allait devenir dans notre pays le type achevé du monstre sous le nom vulgaire de *Barbe-Bleue?*

En nous donnant une narration plus longue et plus abondante, M. Wallon ne pouvait-il pas, mieux que personne, soutenir notre intérêt et satisfaire notre légitime curiosité? Où trouver un guide plus agréable et plus instruit? Nos historiens modernes ne nous ont pas accoutumés à ce ton grave et mesuré, à cette appréciation calme, à cette exposition nette et facile, à cette parfaite sobriété d'un style formé à l'école du dix-septième siècle, et qui trahit en plus d'un endroit un heureux disciple de Bossuet. Le récit de l'enfance de Jeanne d'Arc à Domremy et celui de ses exploits à Orléans nous ont valu des pages qui feraient honneur à nos meilleurs écrivains. Il ne tenait sans doute qu'à l'auteur de mettre partout autant de vie et de coloris. Mais à l'éclat il a préféré la solidité, il a cherché moins à plaire qu'à instruire. S'il ne nous a pas donné des aperçus plus complets sur la société au milieu de laquelle vivait Jeanne d'Arc, c'est qu'uniquement préoccupé de son personnage, il a voulu s'attacher à ses pas avec une exactitude scrupuleuse. Les pièces en main, il est à même de constater, et souvent jour par jour, ce que la Pucelle a dit et ce qu'elle a fait depuis sa première apparition jusqu'à son dernier soupir.

Mais c'est sur les deux procès que l'historien s'est étendu avec une complaisance marquée. Tout le monde conviendra que les cinq derniers livres de son ouvrage sont développés et écrits avec une rare supériorité. On voit que l'éminent académicien se trouve là sur son terrain. A la lumière de sa critique on peut suivre sans peine la longue procédure de Rouen. Nul autre avant lui, sans excepter Lebrun de Charmettes, ne nous en avait donné une analyse aussi exacte et aussi complète. En présence du tribunal qui ne l'interroge que pour la perdre, Jeanne d'Arc ne paraît ni moins habile, ni moins courageuse que devant les troupes anglaises. La voilà sur ce nouveau champ de bataille, femme contre des hommes, ignorante contre des docteurs,

seule contre tous! Souvent un mot lui suffit pour renverser tout un échafaudage d'arguments subtils, et ses réponses admirables remplissent tour à tour ses juges de dépit, de remords ou de honte, comme s'ils avaient le secret pressentiment de l'infamie qui les attend dans la postérité.

Pas un lecteur qui n'assiste avec plaisir à ce triomphe de l'innocence et du bon sens. On ne sera pas surpris d'être arrêté quelquefois par des appréciations, d'ailleurs bien motivées, sur les formalités du tribunal et sur l'instrument du procès. N'est-ce pas ici que devait se dessiner d'une manière plus tranchée le caractère principal de l'*Histoire de Jeanne d'Arc?* On l'a déjà compris, M. Wallon a donné au public un ouvrage de critique et d'érudition. Dans un siècle qui a le goût des recherches et des discussions historiques, plusieurs jugeront que c'est un mérite et y trouveront matière à éloge. D'autres sans doute y verront un défaut. Pour nous, il nous semble qu'on ne peut pas traiter un pareil sujet, qui touche nécessairement aux questions les plus graves et les plus controversées, sans accorder à la discussion une place importante. Seulement nous aimerions mieux qu'elle fût séparée du récit. Ne serait-ce pas le moyen d'arriver, par des arguments plus précis et avec des citations plus complètes, à des conclusions plus rigoureuses?

A la fin de chaque volume, l'auteur a mis des *appendices* et plusieurs *notes* dans lesquelles il indique les sources et donne, au besoin, des développements critiques. Méthode excellente, à notre avis. Pourquoi ne l'avoir adoptée qu'en partie et n'avoir pas dégagé le texte historique d'opinions et de considérations qui, mêlées aux faits, ont le double inconvénient d'en entraver la marche naturelle et d'exposer à des répétitions toujours regrettables? Nous conviendrons volontiers avec M. Wallon [1] que Jeanne d'Arc, vue de près, ne permet plus de sérieuses objections. Ainsi, qu'il nous la dépeigne avec son bon sens exquis, sa franchise et son entrain, allant droit au but, se montrant tout entière dans le feu de l'action, déployant au milieu des difficultés de toutes sortes les ressources inépuisables d'une âme forte et généreuse que rien n'arrête, parce qu'elle sait que « il n'est rien d'impossible à la puissance de Dieu [2]; » qu'il nous la représente s'élevant dans une région supérieure où elle reçoit, sans être moins simple et moins naïve, des connaissances qui, de l'aveu même des critiques les plus sévères, « semblent sortir du cercle des facultés humaines [3], » à la bonne heure !

[1] T. I, p. 6 et 10; t. II, p. 276-278.
[2] T. I, p. 55.
[3] J. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 46.

mis en présence de la Pucelle, nous sommes sous le charme, et nous n'aimons pas alors à détourner notre attention pour regarder à travers les siècles ceux qui plus tard lui lanceront l'insulte.

Mais quand la Pucelle a expiré sur le bûcher, et que, ne l'ayant plus sous nos yeux pour nous captiver, nous voulons revenir par la pensée sur sa vie extraordinaire, nous serions bien aises de lire une réfutation victorieuse de ses contradicteurs, qui nous confirmât nous-mêmes dans nos convictions. C'est le sentiment qui a engagé le P. Berthier à insérer dans l'*Histoire de l'Église gallicane* une « savante dissertation [1] » sur la Pucelle d'Orléans [2]. Avec les nombreux documents qu'on a découverts depuis, et en présence de nouveaux adversaires, n'y aurait-il pas lieu d'écrire aujourd'hui sur le même plan une démonstration plus complète à l'appui de la vérité? Ce serait une tâche digne de l'éminent académicien; il nous semble qu'il en a compris lui-même l'utilité.

Arrivé à la fin de son ouvrage, il a voulu résumer [3] les preuves qu'il avait déjà longuement développées sur la mission et sur l'inspiration de Jeanne d'Arc; questions capitales, qui dominent tous les événements, et qui, selon la solution qu'on leur donne, peuvent modifier complétement le récit.

Il faut bien l'avouer, ce n'est pas sans peine que nous avons entendu M. Wallon nous annoncer [4], à propos du voyage de Reims, que Jeanne échouerait dans sa mission. Délivrer Orléans et faire sacrer le roi, ce n'était pour elle que « le point de départ : » elle devait encore chasser elle-même l'étranger de tout le royaume, et rendre à la liberté Charles, duc d'Orléans, prisonnier en Angleterre depuis la bataille d'Azincourt. Elle ne l'a pas fait. Est-ce la force divine qui a manqué à la Pucelle, ou bien la Pucelle qui n'a pas répondu à la force divine? Nullement, c'est que le succès de sa mission était subordonné au concours de Charles VII : Charles VII, une fois sacré, refuse de la suivre, et il n'y a plus pour la pauvre fille que revers et qu'infortune.

Il est vrai qu'en terminant son second volume [5], l'historien cherche à nous consoler en disant : « Elle a bien rempli sa mission [6]. » Mais le moyen d'y croire quand nous avons vu, d'après son récit, qu'elle l'a

[1] M. Charles Louandre. *Jeanne d'Arc dans l'histoire et dans la poésie, Revue des Deux Mondes*, 1846, 5e série, t. XV, p. 115.

[2] *Histoire de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 449-520.

[3] T. II, p. 265-282.

[4] T. I, p. 137-147.

[5] T. II, p. 278-280.

[6] T. II, p. 279.

remplie seulement à moitié, et quand lui-même vient de nous le rappeler à la même page? « Elle n'a pas atteint son but. » Au moment où nous assistions à l'échec de l'armée royale sous les murs de Paris, ne nous a-t-il pas dit encore : « Sa mission était d'y mener le roi ; ses voix « lui avaient marqué ce but [1]? » Heureusement, pour nous rassurer sur une mission si gravement compromise, nous avons pu lire dans les notes [2] le témoignage formel et réitéré de Jeanne d'Arc : si elle alla devant Paris, ce ne fut point « par révélacion de ses voix, ne contre ne par le « commandement de ses voix, mais à la requeste des gentilzhommes « qui vouloient faire une escarmouche ou une vaillance d'armes. » M. Wallon nous permettra de nous en tenir aujourd'hui à ce témoignage, qui nous paraît mériter réflexion ; nous examinerons dans un autre article s'il nous est possible d'admettre les arguments qu'on y oppose.

Hâtons-nous de le dire, si l'historien est d'accord sur ce point avec plusieurs écrivains contemporains, il n'a pas, comme eux, prétendu que la Pucelle, méconnue pendant quatre siècles, eût attendu jusqu'à nos jours pour apparaître dans toute sa grandeur, et que, rejetée par le moyen âge, elle dût être rangée parmi les saintes des temps modernes [3] dans un martyrologe qui n'est pas celui de l'Église catholique. Il a adopté le témoignage de la Pucelle ; il a vu que son inspiration venait de Dieu, et qu'elle était restée jusqu'à son dernier soupir ce qu'elle se disait elle-même : « Je suis bonne chrétienne [4]. »

M. Wallon a donc pu nous dépeindre Jeanne d'Arc avec son véritable caractère et sous des traits si fidèles que Jeanne elle-même ne les aurait point désavoués. Il a prouvé que, malgré l'admiration qu'on professe pour elle, dès lors qu'on lui donne un démenti sur le principe même de sa vie extraordinaire, on ne fait plus que la défigurer et l'amoindrir. Quand à la place de Dieu on met l'inspiration spontanée, si sublime qu'on veuille nous la représenter, la libératrice de la France n'est plus, après tout, qu'une visionnaire qui par hasard sauve son pays, dupe avec elle d'une illusion ridicule. Mais Dieu communique-t-il réellement avec la Pucelle, la Pucelle est alors le personnage intelligent et héroïque

[1] T. I, p. 172.

[2] T. I, p. 312 et 314. — *Procès*, t. I, p. 147 et 169 (Interrogatoires du 13 et du 15 mars 1431).

[3] M. J. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 165 et 166. — M. H. Martin, *Histoire de France*, t. VI, p. 302-303. — M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II, p. 316 et 326-28.

[4] T. II, p. 268 et seq.

qui joue à nos yeux le premier rôle dans le drame le plus imposant, où le ciel et la terre la secondent pour conserver à la France, fille aînée de l'Église, son roi, sa religion [1] et sa nationalité. C'est à ce point de vue qu'il est facile d'apprécier tout le mérite de la nouvelle histoire de Jeanne d'Arc. Ce n'est pas seulement une œuvre littéraire, c'est encore une bonne œuvre et une œuvre patriotique. Il ne convient pas d'attribuer à d'autres motifs [2] le choix de l'Académie française; elle ne pouvait sanctionner plus à propos le jugement si remarquable qu'elle exprimait devant le public, il y a quatre ans, par la bouche éloquente de son secrétaire perpétuel [3].

Sans doute l'ouvrage couronné ne laisse pas de donner prise à la critique, et nous ne voulons pas l'admirer sans faire quelques réserves. Mais doit-on oublier que poëtes et prosateurs, attirés par la beauté d'un tel sujet, ne l'ont jamais abordé sans trouver dans sa beauté même un écueil plus ou moins funeste à leur succès? Un historien parfait de Jeanne d'Arc serait peut-être un prodige aussi étonnant que Jeanne d'Arc elle-même.

Pour que le livre de M. Wallon soit lu avec plaisir et passe à la postérité, il suffit qu'on y trouve réunies la plupart des qualités qui distinguent les autres historiens de la Pucelle : l'érudition consciencieuse de Lebrun de Charmettes, la noble simplicité de Guido Gœrres, la discussion savante de l'abbé Barthélemy de Beauregard, l'admiration sincère et sympathique de MM. Lafontaine et Desjardins, et la narration facile et élégante de M. de Barante. Si MM. Michelet et H. Martin ont donné au public des tableaux plus dramatiques et plus pittoresques, qui ont séduit quelques lecteurs au point de faire croire que tous deux s'étaient élevés à la plus grande hauteur [4], il faut convenir que l'éminent académicien, grâce à une critique plus judicieuse et plus impartiale, a sur eux l'avantage considérable d'avoir consulté les documents plutôt que les caprices de l'imagination et l'esprit de système. Au lieu d'écrire, comme le premier, un « poëme [5] » d'une vague sentimentalité, ou,

[1] *Discours de monseigneur Pie, évêque de Poitiers*, t. I. *Éloge de Jeanne d'Arc*, IIe partie : Que la France devînt anglaise, un siècle plus tard elle cessait d'être catholique, etc.

[2] *Correspondance littéraire*, n° du 25 juin 1860, p. 361-62.

[3] Voyez le *Rapport* de M. Villemain, lu dans la séance annuelle de l'Académie française en 1856.

[4] M. J. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 165; M. Vallet de Viriville, *Revue de Paris*, 1854, p. 453.

[5] M. Ch. Louandre, *Revue des Deux Mondes*, 1846, 5e série, t. XV, p. 118.

comme le second, un roman inspiré par le druidisme [1], il a composé tout simplement une bonne histoire. Sa *Jeanne d'Arc* n'est ni une rêveuse [2] ni une « autre Velléda [3], » qui proteste au nom de l'Église invisible contre l'Église visible : c'est la véritable Pucelle d'Orléans, fille humble et soumise de l'Église catholique, qui fut choisie au quinzième siècle par une grâce spéciale de Dieu pour la délivrance de sa patrie.

M. Wallon l'a prouvé une fois de plus : pour exposer dans toute sa vérité le plus bel épisode de nos annales, ce n'est pas assez d'avoir les qualités du savant, du critique et de l'écrivain. Il faut encore y joindre deux qualités que Jeanne d'Arc regardait comme inséparables, et M. Wallon lui-même se ferait gloire assurément de dire avec l'historien qui fut avant lui le peintre le plus fidèle et le plus complet de la Pucelle : Je suis Français, je suis chrétien [4].

F. GAZEAU.

ROME ET LONDRES, par l'abbé MARGOTTI, docteur en théologie, député sarde. H Casterman, 1859. Traduit de l'italien par H. J. MARÉCHAL.

Nous allons parler de l'Angleterre pour la deuxième fois, et c'est encore pour rendre compte d'un ouvrage qui l'accuse grandement. Cette insistance nous fait un devoir de déclarer qu'aucun sentiment de haine ne nous pousse. Nous aimerions le peuple anglais, fût-il descendu tout entier dans l'abîme du paganisme ; nous l'aimons davantage, alors qu'il porte le nom chéri de notre Maître ; nous l'aimons à cause de son passé et des espérances qu'il donne ; nous aimons d'un amour particulier le petit troupeau de fidèles qui vit dans son sein et qui s'agrandit tous les jours. Notre cœur tressaille de joie à la nouvelle fréquemment renouvelée d'une âme rentrée au bercail, souvent au prix de généreux sacrifices. Enfin, nous y comptons des confrères en religion,

[1] Rapport de M. Villemain en 1856.

[2] M. Michelet, *Jeanne d'Arc*, p. 8-13.

[3] M. Villemain, ibid. ; H. Martin, *Histoire de France*, t. VI, p. 140-142, 195-196, 298, et 302-303.

[4] Lebrun de Charmettes, *Hist, de Jeanne d'Arc*, t. IV, p. 466.

et nous ne cessons de prier en union avec tous les catholiques, pour que Dieu hâte le jour où ce peuple, vraiment grand et généreux selon la nature, retrouvera dans le sein de l'Église la grandeur que Dieu couronne, et la générosité transfigurée par Jésus-Christ, qui porte le doux nom de *charité*.

M. Margotti est un témoin oculaire. Il raconte ce qu'il a vu en Angleterre, ce qu'il a vu à Rome, ou tout au moins ce qu'il a recueilli de témoins immédiats. Les très-nombreux renseignements qu'il donne sont distribués fort méthodiquement dans un cadre où tous les degrés de la civilisation sont parcourus. Que le lecteur joigne ces données à celles que nous fournissent MM. Rubichon et Mounier[1], et il aura les pièces sur lesquelles il faut juger le grand procès qui se débat entre deux cités fameuses et deux civilisations rivales.

Hélas! il y a de tristes détails dans ces pages, et des charges terribles pèsent sur la cité marchande ou, pour mieux dire, sur la nation dont cette cité est la capitale.

Un peuple dans la misère, docile à force d'abrutissement, vicieux, presque sans culte et sans Dieu, un peuple qui s'enivre, qui vend ses suffrages, qui expose en place publique, pour en trafiquer, ses femmes et ses enfants; le paupérisme, le vol, le suicide, l'infanticide, se multipliant au sein de la plus opulente des cités; un clergé sans action, des églises nues et qui ne parlent plus de Jésus-Christ, une nation qui échange la charité contre l'indigne système de la taxe, une politique égoïste, une religion sans consistance où les sectes pullulent; toutes les richesses accumulées dans quelques mains; tant de crimes et d'ignominies ensemble dans un pays qui adore Jésus-Christ et qui se prétend le propagateur de l'Évangile, c'est un spectacle affligeant et dont il faudrait détourner les yeux, s'il n'y avait pas un utile enseignement à en retirer, et s'il ne fallait pas détromper ceux qui se laissent éblouir par les dehors de la prospérité. — Toutes ces assertions, tant de charges accumulées, ont leurs preuves dans l'ouvrage de M. Margotti. Il faut en lire les détails dans le livre même, car leur étendue et leur variété ne nous permettent pas d'en faire l'analyse.

Il y a, certes, nous le reconnaissons, beaucoup de bien à dire du peuple anglais sans sortir de la vérité. On peut vanter en lui, surtout chez ceux qui comptent par leur influence, un caractère ferme et supérieur à la fortune, un concours de volontés et une constance peu commune, un sens pratique qui ne se dément pas, l'amour de l'anti-

[1] V. *Études de Théologie*, juin 1860, p. 276.

quité, le respect des lois, un ascendant singulier sur d'autres peuples; enfin une suite de succès dans les sciences, l'industrie, le commerce, la colonisation, qui ont donné à la nation une étendue de puissance comparable à celle de l'ancienne Rome. Nous avouons tout cela, et nous ajoutons que c'est pour cela même qu'il faut parler haut. Il faut répéter, l'Évangile à la main, que tant de prospérités ensemble sont encore méprisables auprès du moindre avantage dans l'ordre du salut. Tyr fut grande, Carthage fut grande, mais d'une grandeur dont il ne reste qu'un vain souvenir. Une cité chrétienne a quelque chose de mieux à ambitionner.

Il y a trois siècles, l'hérésie accusait l'Église d'être la prostituée de Babylone. Ce mode d'accusation était au moins le signe qu'en ces temps la morale et les choses de Dieu avaient le souverain empire, et que c'était par ce côté supérieur qu'on jugeait d'une religion. Aujourd'hui on en juge (j'en rougis pour le siècle) par la prospérité matérielle des peuples qui la pratiquent. On fait, en Angleterre, des émeutes contre le papisme; on proteste de le repousser à jamais, parce qu'il paraît moins favorable aux succès qu'on ambitionne par-dessus tout[1]. Cette préoccupation, à elle seule, est l'indice d'une dégradation

Nous avons donc bien en présence deux cités, dont l'une représente l'esprit du monde opposé à l'esprit de Jésus-Christ. L'Angleterre rejette le Pape par la même raison qui a fait rejeter Jésus-Christ aux Juifs. Dans l'ivresse de ses succès mercantiles, elle est prête à livrer son âme plutôt que de perdre une guinée. Son ancien maître, Jésus-Christ, lui dit cependant tout autre chose dans le livre qu'elle colporte par tout le monde : « Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à éprouver *quelque détriment* dans son âme? » Que sert à cette fière contrée d'être devenue comme le marché universel, si elle repousse la parole du salut?

Ces réflexions, hélas! s'appliquent à la masse de la nation. Les exceptions nombreuses qu'il faut reconnaître laissent leur valeur aux conclusions générales. Car, selon la remarque de M. Margotti, peut-on dire qu'un peuple est moral ou civilisé, si l'on ne voit dans son sein qu'une classe fort restreinte de personnes instruites, morales et dans l'aisance?

Non-seulement la nation anglaise s'arroge une supériorité menson-

[1] Après avoir renié le catholicisme, dit Gabriel Rosetti, l'heureuse Albion, comme un malade qui recouvre la santé, a senti sa vigueur s'accroître toujours davantage.

gère, mais encore, par une coupable ingratitude, elle méconnaît la source d'où lui vient ce qu'elle garde de précieux. En poursuivant Rome de ses haines, elle déchire le sein qui l'a nourrie. C'est, en effet, par Rome qu'elle est chrétienne; Rome a fait circuler dans ses veines, durant quatorze siècles, le sang généreux répandu au Calvaire. Avec Jésus-Christ, l'Angleterre a reçu de Rome tous les dons qu'il faut envier, et le germe n'en est pas épuisé. Il y a plus, aujourd'hui même la bouche sacrilége qui crie : A bas le papisme, trouve encore dans sa détresse un accent pour l'invoquer. C'est un papiste, un religieux, un capucin, qui a porté à l'Angleterre son secours le plus opportun. Je veux parler des sociétés de tempérance, répandues par le P. Mathew, non-seulement dans tout le Royaume-Uni, mais même en Amérique et dans d'autres pays hérétiques, où l'ivrognerie comptait ses victimes par quarante mille chaque année. J'emprunte là-dessus une citation au chapitre vingt-cinquième de M. Margotti :

« L'ivresse, disait en 1853 le Révérend J. B. Owen de Bilston, est le démon malfaisant de la Grande-Bretagne. Depuis le commencement de ce siècle, le peuple a dépensé en boissons enivrantes deux fois autant d'argent qu'il en faudrait pour payer notre énorme dette nationale. A Londres seulement, il y a cent quatre-vingt mille buveurs d'eau-de-vie, et il s'en consomme annuellement pour 75 millions de francs; à Manchester, pour 25 millions. A Édimbourg il y a mille vendeurs de boissons et deux cents boulangers...

« Quels sont les résultats moraux de ces épouvantables statistiques? L'aliénation mentale, la misère, la prostitution, et le délit. Sur douze cent soixante et onze maniaques dont on a pu connaître la conduite antérieure, six cent quarante-neuf, c'est-à-dire plus de la moitié, ont eu la raison altérée par les boissons alcooliques. Les deux tiers des Anglais pauvres sont, directement ou indirectement, des victimes du même vice...

« ... Les Anglais avaient tenté d'apporter un remède au mal par leurs sociétés philanthropiques, mais ils ne réussissaient pas. En 1842, ils fondèrent la société nationale de tempérance, qui languit aujourd'hui. Mais l'année suivante, l'évêque anglican de Norwich et plusieurs membres de l'aristocratie supplièrent, de Londres, le Père Théobald Matthew, l'apôtre de l'Irlande, de venir dans la capitale de l'Angleterre prêcher la tempérance. Ce grand homme a renouvelé de nos jours les merveilles produites jadis par saint Dominique, par saint Antoine de Padoue, par saint François d'Assise... Arrivé dans la capitale, il fut encouragé en plein parlement, et les principaux membres de l'aristo-

cratie se disputèrent l'honneur de l'avoir à leur table... C'était un spectacle fort touchant de voir à Londres, à genoux devant un prêtre catholique, toutes les classes de personnes... Le parlement lui accorda une pension de trois cents livres sterling, qu'il dépensa en œuvres de charité[1]. »

A présent, M. Margotti nous permettra deux remarques.— D'abord, une semblable à celle que nous a suggérée le travail de M. Rubichon. L'auteur, selon nous, se laisse aller trop souvent à des citations de journaux, source peu sûre et sur laquelle la défiance est légitime. D'ailleurs sa thèse peut se passer de ce témoin suspect. Elle n'a pas besoin non plus des traits particuliers dont sa narration est semée pour l'intérêt du lecteur, et une critique maligne serait mal venue à les lui objecter comme peu concluants.

L'autre remarque est celle-ci : dès la première page, il y a un mot malheureux qui, je crois, ne se reproduit plus. L'auteur appelle Londres la déesse du parlementarisme, et cela avec une intention de reproche. Rome a des vues plus larges, et elle ne s'associe point à cette censure. Quand donc saurons-nous, *catholiques*, défenseurs d'une religion qui plante son drapeau sous tous les cieux, et s'accommode de tous les régimes, nous placer comme notre mère au-dessus des considérations inférieures, laissées par notre foi dans le domaine des opinions libres? N'avons-nous pas assez de défendre la vérité, sans nous faire des adversaires à propos de sentiments personnels? Nous n'avons pas le droit de compromettre si légèrement une cause si sainte.

Mais je ne veux point terminer en gourmandant, et je choisis dans l'ouvrage un trait qui me paraît propre à dévoiler la différence profonde qui sépare les deux civilisations comparées.

Comment se fait à Rome, et comment se fait à Londres une exécution capitale?

« A Londres, ce terrible acte de justice est transformé en fête populaire. La nuit qui précède l'exécution, le peuple se réunit en foule im-

[1] En Amérique, les succès du P. Mathew ne furent pas moindres. Il y a des comtés où les distilleries, qui étaient par centaines, ont disparu. En Silésie, de 1843 à 1844, dix-huit distilleries ont été converties en établissements industriels d'un autre genre, et cent huit autres ont cessé d'être exploitées. La quantité d'eau-de-vie fabriquée a diminué, pendant ce même temps, de quatorze millions de litres. Le peuple a été plus assidu à l'église, la vie de famille plus tranquille, et il n'y a presque pas eu de rixe sur la voie publique. (*Presse*, 10 décembre 1845). Les folies dues à l'ivresse sont d'une fréquence extrême aux États-Unis, en Suède, en Norvége, etc.

mense sur le lieu du supplice, pour pouvoir y assister. En attendant, on se livre au divertissement, on chante, on siffle, on s'enivre. Tous les cabarets voisins restent ouverts, et regorgent de monde. Quelques-uns organisent des soupers dans les maisons et les auberges qui entourent l'endroit fatal, et passent la nuit à fumer, à boire, à manger, à *ripailler* avec la populace. Le moment de l'exécution arrivé, c'est-à-dire vers huit heures du matin, cette tourbe frénétique reçoit le pauvre condamné par des hurlements, des sifflets, des blasphèmes, et des injures indécentes. Vous n'entendez pas une prière, vous ne voyez pas un signe de religion dans le peuple. En un mot, la mort d'un homme est, pour les habitants de Londres, un sujet de divertissement comme la mort des gladiateurs l'était pour les Romains des temps les plus corrompus. Il y a peu d'années, la chambre des lords ayant nommé une commission pour examiner ce point, diverses personnes considérables y attestèrent les excès de tout genre, l'offense à la décence et à la morale publique dont les spectateurs se rendent coupables, et l'effet produit sur le peuple par ces sortes de spectacles, qui le rendent toujours plus cruel et plus bestial. La commission déclara dans son rapport qu'il fallait exécuter les sentences capitales dans l'intérieur des prisons.

« Voyons, au contraire, comment s'accomplit à Rome cet acte terrible de la justice humaine. Il existe, depuis 1488, une confrérie dite de la *Miséricorde*, pour assister les condamnés au dernier supplice. Innocent VIII en approuva les statuts en 1490 ; Léon X, Paul III et Pie IV lui accordèrent de grandes faveurs, et saint Pie V en confirma l'institution. Le jour qui précède l'exécution, on affiche des avis dans la ville, pour inviter les citoyens à prier pour le condamné. Quatre frères sont chargés de l'encourager, et l'assistent depuis le moment où on lui lit sa sentence jusqu'au dernier soupir. Quand sonne l'heure fatale, toute la compagnie va à la prison, précédée du crucifix ; le coupable sort et monte sur le char lugubre ; le prêtre et les consolateurs y montent avec lui et l'embrassent affectueusement. Arrivé au lieu du supplice, le patient descend dans une chambre tendue de noir, et reçoit l'absolution du prêtre ; puis il monte sur l'échafaud, toujours accompagné par ses consolateurs. Ceux-ci lui font prononcer les saints noms de Jésus et de Marie, le fer tombe, et la justice s'accomplit. Les confrères ensevelissent le cadavre, le portent à leur église, récitent quelques prières et lui donnent une sépulture décente... Sur le gibet du Calvaire fut prononcée la sainte parole du pardon, et l'Église, qui l'a recueillie, veut que la miséricorde apparaisse sur le gibet des coupables.

« Le prêtre au criminel tend la croix consolante,
Il exhorte, il pardonne... et la hache sanglante
Frappe un membre de Jésus-Christ. »

J. de Géramb.

« Paul III accorda à la confrérie de la Miséricorde le privilége de délivrer chaque année, dans toute prison de Rome, un condamné à mort, en lui rendant sa patrie, ses biens, ses honneurs. Ce privilége fut confirmé par Benoît XIV et par Pie VII. »

C'est par des œuvres semblables que les Papes justifient leur beau nom, et que la cité qu'ils gouvernent acquiert une gloire digne de l'Évangile, et durable comme lui. Puisse l'Angleterre en concevoir une sainte envie, et, comme aux siècles passés, marcher sur les traces de la Mère qui l'a enfantée à Jésus-Christ.

« Prions, afin que la grâce de Dieu descende sur le peuple anglais, sur ce peuple résigné, soumis, obéissant, qui conserve encore tant de traces de catholicisme. »

J. Chartier.

COURANTS ET RÉVOLUTIONS DE L'ATMOSPHÈRE ET DE LA MER, *comprenant une théorie nouvelle sur les déluges périodiques*, par Félix Julien, lieutenant de vaisseau, ancien élève de l'École polytechnique. — Paris, Lacroix et Baudry. 1860.

Il y a des savants qui, dans la nature, ne veulent voir que des phénomènes et des faits. Leur philosophie, disent-ils, est simple, à la portée de tous; un premier fait étant donné, le second devient nécessaire. Ainsi commence une série de faits subordonnés et rattachés les uns aux autres par un lien de dépendance, qui consiste dans la nécessité même de se suivre les uns les autres. Ce rapport de nécessité, c'est la *force*. Si un fait est général, s'il est constant, ce sera une *loi*. Connaître dans quel ordre les faits s'enchaînent, voilà la *science*. Oui, la science matérialiste et athée; et cette science est celle d'une école qui ne manque pas d'adeptes, en deçà comme au delà du Rhin. D'autres se placent à l'extrémité opposée. Pour eux les faits ne sont rien; les lois, et les lois les plus générales, sont tout. De la loi bien connue, bien déterminée *à priori*, on déduit les faits par voie de syllogisme. Ainsi s'élèvent ces systèmes transcendants qui nous refont pé-

riodiquement l'univers et renouvellent la création. Pour moi, je l'avoue, j'aime la science, mais non la science mutilée. Étudiez les faits, multipliez les observations, classez les phénomènes, disséquez, analysez, c'est indispensable ; mais une agglomération de parties ne me suffit pas. Je veux voir l'ordre, et, par suite, il faut me montrer une cause ordonnatrice. Vous allez donc me conduire des causes particulières aux plus générales, jusqu'à ce que nous arrivions à la cause première, souveraine, indépendante, source éternelle et unique de toutes les existences. Si vous vous arrêtez en chemin, si vous ne me conduisez pas à ce terme, vous aurez beau faire, ma raison, mécontente et non satisfaite, ne se résoudra pas à rester dans le contingent et le relatif. Sollicitée par l'absolu, par le nécessaire, elle franchira les limites du monde sensible, jusqu'à ce qu'elle rencontre la main qui soutient le dernier anneau de la chaîne. Une fois arrivés à cette hauteur, voyez donc quel spectacle sous nos yeux ! Les faits innombrables, les détails infinis, la succession des phénomènes, tout ce tableau si mobile, si varié, néanmoins si harmonieux, du monde qui change et se renouvelle sous l'empire de lois invariables ; les forces et les agents de la nature se révélant peu à peu au génie de l'homme, se laissant asservir et devenant les dociles instruments de son industrieuse activité ; dans tout cela, depuis le haut jusqu'en bas, la providence de Dieu qui veille, sa toute-puissance qui crée et qui soutient, voilà une conception qui ne semble point indigne de la science la plus exigeante, ni de ses superbes prétentions.

C'est à ce point de vue que se place M. Félix Julien dans le livre qui nous occupe. En cela, il a suivi l'exemple que lui donnait le savant officier dont il a entrepris de faire connaître en France les remarquables travaux, le lieutenant Maury, de la marine des États-Unis. La vie de la mer développe dans les âmes sérieuses le sentiment du beau, et leur donne un élan de poésie grave et élevée qui ne nuit point à la précision du coup d'œil, non plus qu'à l'exactitude mathématique des observations. C'est ce que nous trouvons dans les deux hommes que nous venons de nommer. M. Julien se montre tel dans tout son livre, et un regard sur les cartes de Maury, sur ses tableaux numériques, où sont coordonnés habilement les éléments sans nombre d'une immense compilation, suffit pour découvrir en lui toutes les qualités de l'observateur le plus méthodique; comme une heure passée en compagnie de cet esprit d'élite révèle aussitôt une nature sensible aux grandes scènes de l'univers, et capable de s'élever jusqu'à ces sommets d'où l'on embrasse l'ensemble des ouvrages de Dieu ! Il était donc admirablement

doué pour donner une forte impulsion aux études de météorologie. Il l'a fait avec un succès que personne ne saurait contester. La météorologie sera désormais une science [1].

Deux fluides, l'air et l'eau, l'agent électro-magnétique avec ses manifestations diverses, chaleur, électricité, lumière : voilà les éléments de tous les phénomènes atmosphériques. Un double courant de l'air qui enveloppe la terre se dirigeant du pôle nord au pôle sud, et du pôle sud au pôle nord, par deux mouvements de sens contraire, mais avec ces alternatives que les deux courants superposés occupent tantôt les régions élevées, tantôt les régions inférieures, et se croisent cinq fois dans leur ascension et leur descente; tel est le principe de la théorie du lieutenant Maury sur la circulation de l'atmosphère. Il est simple, il est fécond. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails; indiquons rapidement quelques-uns des résultats dus à son application. Tous les grands fleuves se trouvent à peu près exclusivement dans notre hémisphère; pourquoi? C'est que les vents qui descendent dans nos contrées sont ces masses d'air qui nous viennent de l'hémisphère austral, après s'être surchargées de vapeurs sur les surfaces immenses des mers du Sud. Le croisement des deux grands courants atmosphériques aux environs de l'équateur d'abord, ensuite près des tropiques, produit trois zones de calmes, où des variations continuelles de température entretiennent une ceinture de nuages qui ne se dissipent jamais. Ces trois bandes oscillent et se déplacent en suivant le soleil dans son mouvement de déclinaison. Leur passage périodique ramène régulièrement la saison des pluies pour les pays intertropicaux; encore un fait météorologique qui trouve sa raison dans la théorie de la circulation de l'air. Voici maintenant un rapprochement inattendu : les vents vont devenir de vieux et fidèles témoins qui nous aideront à établir la succession des grands événements géologiques. Les lacs de l'Amérique septentrionale recevaient autrefois de l'air beaucoup plus d'eau que de nos jours; un lit d'écoulement vers le golfe du Mexique, dont on retrouve çà et là les vestiges, ne nous permet pas d'en douter. Où chercher la cause de cette diminution dans la quantité d'eau apportée par les vents pluvieux? Supposons un obstacle sur leur passage, des sommets glacés, par exemple, qui condensent une partie des vapeurs dont

[1] Nous ne voulons pas dire que le directeur de l'Observatoire de Washington ait tout fait en météorologie; les travaux de M. Dove, de Berlin, et d'autres encore, seraient là pour nous démentir; mais il sera toujours regardé comme un des créateurs de cette science.

ces vents sont chargés, ces pertes ne seront pas compensées, et les lacs, continuant à s'écouler vers la mer, s'abaisseront; leur niveau descendra jusqu'à ce qu'il y ait équilibre entre ce qu'ils donnent et ce qu'ils reçoivent. Or l'obstacle existe; c'est la chaîne des montagnes Rocheuses. L'apparition des Rocheuses est donc postérieure à la formation des lacs. Un raisonnement analogue insinue d'une manière assez plausible que les révolutions volcaniques qui ont formé la mer Morte ont dû précéder l'émersion de l'Amérique du Sud et le soulèvement des Andes. Une hypothèse, puisque ce n'est encore qu'une hypothèse, peut-elle s'offrir sous un plus heureux jour de vérité? Elle explique le plus grand nombre des faits connus; elle concilie des phénomènes d'un ordre en apparence tout différent, et rapproche ainsi de l'unité l'infinie variété des causes secondes.

Le lieutenant Maury applique à la mer son principe de circulation aérienne. Il suppose que toutes les eaux froides aboutissent sans cesse vers les couches profondes des zônes tropicales, remontent à la surface, se dilatent et se transforment à ce foyer de chaleur et de vie, et débordent ensuite à travers le réseau de courants qui enveloppe l'Atlantique, la mer des Indes et le grand Océan. Quand on le suit pas à pas dans le développement de son système, les faits se coordonnent si naturellement, se présentent si à propos, sans violence ni contrainte, et s'appellent par des rapports si simples, qu'au terme de cette induction, habilement conduite, la conclusion sort d'elle-même et s'impose à l'esprit. Les observations continuées dans ce sens dissiperont peu à peu les doutes qui peuvent demeurer, révéleront le secret d'anomalies apparentes; ce sera l'œuvre des vrais amis de la science. Ils ne seront pas sourds à la voix de cet illustre marin de l'Union, qui les convie à concourir à l'achèvement de son œuvre.

M. Félix Julien a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent en France au progrès des études de la nature, en travaillant à rendre plus populaires et le nom et les travaux de Maury. Celui-ci sans doute a déjà reçu de nos académies le juste tribut d'éloges qu'il mérite; mais il faut aussi que, avec l'autorité qu'il a désormais acquise dans l'univers savant, il vienne jusqu'à nous pour communiquer au vulgaire quelque chose de cette vie et de ce mouvement qu'il a portés dans les régions élevées de la science. Le livre de M. le lieutenant Julien produira, nous l'espérons, cet heureux résultat.

On n'aurait pas une idée exacte de cet ouvrage si nous n'ajoutions encore quelques détails. Il est consacré avant tout aux découvertes de Maury; mais il contient en outre le résumé des travaux les plus remar-

quables, des résultats les plus importants, des recherches et des compilations que les savants des deux mondes ont pu fournir à l'auteur sur le sujet qu'il a traité. L'unité de la composition n'en souffre point; chaque chose a sa place et vient de la manière la plus naturelle confirmer les idées qui forment le fond du livre. Une théorie nouvelle sur les déluges périodiques et la formation géologique des couches supérieures du globe a surtout fixé notre attention. Elle appartient à un de nos compatriotes, M. Adhémar, et date de l'année 1843. Pourquoi ne jouit-elle pas encore parmi nous de la faveur qui l'a accueillie en Allemagne et en Angleterre? Sa forme algébrique aura sans doute éloigné les lecteurs ; traduite en langage ordinaire, elle deviendra accessible à tous, et nous serions surpris si elle n'acquérait pas un jour plus de popularité. Essayons de l'esquisser avec les éléments que nous fournit M. Julien.

L'hémisphère sud est plus froid que celui du nord, c'est un fait constaté par les météorologistes. Les glaces du pôle antarctique se sont accumulées en masses plus considérables qu'au pôle opposé; et dès lors le centre de gravité de la terre a cessé de se confondre avec le centre de figure, il a dû s'avancer vers les régions australes, en suivant la ligne des pôles. Le centre d'attraction s'est déplacé : la masse liquide doit nécessairement subir un mouvement dans le même sens, pour que le centre de la sphère formée par la surface des mers coïncide, comme le demandent les principes de l'hydrostatique, avec le nouveau centre d'attraction. Or précisément, au delà de l'équateur, tout présente les caractères d'un monde submergé ; partout des eaux profondes, des côtes à pic, des îles qui dominent l'Océan comme des sommets de montagnes englouties ; tandis que de notre côté, c'est la physionomie d'une terre sortant des eaux : grands continents avec des lacs et des mers intérieures, nombreuses presqu'îles, golfes sinueux et étroits, mers peu profondes. De plus, en descendant du nord au sud, ne trouve-t-on pas que le rapport de la terre à la mer suit, sur chaque parallèle, une progression régulièrement décroissante. Enfin, la direction constante des terrains et des blocs erratiques suivant un arc de méridien terrestre confirme d'une manière remarquable cette hypothèse du déplacement des mers et de leur mouvement vers le pôle austral. Mais où chercher la cause de l'inégal refroidissement des deux hémisphères? On peut la trouver dans l'inégale durée des saisons. Les contrées du sud ont un hiver plus long et un été plus court que celles du nord. Cela n'a pas toujours été ainsi, et ne sera pas toujours. Par une conséquence nécessaire de la *précession des équinoxes*, cette inégalité

des saisons subit un renversement ; vient le tour des longs hivers et des courts étés pour nos régions. Cette variation est périodique ; après un laps de vingt et un mille ans environ, elle recommence dans des circonstances identiques. Par suite, ce que nous remarquons aujourd'hui dans l'hémisphère austral a eu lieu pour l'hémisphère boréal : il y eut une époque où le centre de gravité avait passé du côté du nord, où le nord était submergé ; un temps revient, où nos continents seront de nouveau engloutis, et ne laisseront plus apercevoir que quelques pitons des Alpes, de l'Himalaya et des Rocheuses.

Voilà cette nouvelle théorie sur les révolutions périodiques du globe terrestre. Elle a d'abord l'incontestable avantage d'avoir son point de départ dans des principes tout élémentaires d'astronomie, et de faire ainsi rentrer l'histoire de la terre et de sa formation dans l'histoire générale du monde planétaire. Ensuite elle nous donne mieux que d'autres l'explication de grand nombre de phénomènes jusqu'ici assez obscurs. Ses conclusions d'ailleurs sont d'accord avec les données les plus positives de la géologie. Un exemple : l'année 1248, le premier jour de l'hiver de nos contrées correspondait au passage de la terre à son périhélie. Dix mille cinq cents ans auparavant, la terre se trouvait dans des conditions diamétralement opposées ; elle était au point de l'orbite le plus éloigné du soleil, quand l'hiver s'ouvrait pour l'hémisphère boréal. Alors au pôle nord se trouvaient ces montagnes de glaces accumulées qui, en déplaçant la cause d'attraction du globe, avaient fait affluer les océans dans ces régions refroidies. Mais à partir de cette époque, la marche progressive du temps a changé les conditions ; jusqu'à l'année 1248 le pôle austral n'a pas cessé de se refroidir pendant que le pôle boréal gagnait de la chaleur ; si bien qu'au bout de cinq ou six mille ans l'équilibre s'établit, puis le centre d'attraction de la sphère liquide passa du côté du sud, et détermina la catastrophe diluvienne qui mit à nu notre hémisphère. Il y aurait de cela cinquante ou soixante siècles, précisément le temps qui s'est écoulé depuis l'origine de l'homme. C'est aussi à cette époque que Cuvier, et avec lui nombre de géologues, font remonter la dernière grande révolution qui a changé la surface de la terre.

C'est assez nous étendre : il suffit d'avoir fait connaître quelques-unes des graves questions abordées et traitées avec talent dans le livre de M. Félix Julien, pour faire comprendre à ceux qui nous liront qu'il n'est pas intéressant seulement pour les hommes spéciaux, qui consacrent leurs veilles aux études de la nature, mais qu'il doit aussi fixer l'attention de ceux qui aiment les larges horizons de la philoso-

phie générale, ou qui se préoccupent d'une réconciliation sérieuse de la science avec la foi. Nous laissons de côté la critique ; ici elle n'entrait point dans notre dessein, qui était de signaler un ouvrage où l'on trouve ensemble des sentiments chrétiens, des pensées élevées et un savoir de bon aloi.

Cl. André Ledoux.

LA CHINE CONTEMPORAINE, par Ch. Lavollée ; in-18. — Paris, 1860.

M. Lavollée, attaché à la mission de Chine sous les ordres de M. de Lagrené, rapporta, comme il nous le dit lui-même, de ces lointaines contrées la conviction que l'Asie était appelée à jouer un grand rôle dans les destinées de l'Europe, et que le temps était venu pour nous d'apprendre à connaître le Céleste Empire ; mais comme, malgré la guerre, malgré la paix et les traités, la Chine n'est point encore ouverte à tous, il n'a pu y pénétrer qu'à la suite « des voyageurs sincères, missionnaires apostoliques, semant la parole du ciel sur une terre ingrate, savants, diplomates, marins, simples touristes... qui ont éclairé de quelques lueurs les obscurs horizons du mystérieux empire. » C'est assez nous dire la nature de son livre et les sources auxquelles il en a puisé les matériaux. Il présente au public, sous une forme nouvelle, une suite d'études déjà publiées en articles dans la *Revue des Deux Mondes*, et renfermant d'intéressants détails au point de vue de la politique, de la religion et de l'histoire naturelle.

Tout ce qui regarde la guerre de 1840 à 1842, les événements de Canton en 1845, la seconde guerre de Chine et les traités de Tien-Tsin, est tiré partie des rapports authentiques européens et chinois, partie des correspondances de M. Wingrove Cooke, qui a suivi la campagne de 1857 pour le compte du *Times*.

Les voyages et récits de M. Robert Fortune ont fourni à l'auteur, sous le titre de *Pérégrinations d'un botaniste*, la matière d'un chapitre où se trouvent agréablement mêlés à la botanique plusieurs épisodes sur le temple d'Ayuka, les cérémonies religieuses et les prêtres chinois, les marchands de bric-à-brac, la médecine de Tien-tung-ka et la médecine chinoise, les mandarins et les pirates, les travaux hydrauliques et les voleurs de Nanziang.

Pour la partie religieuse, M. Lavollée a mis à contribution les voyages du P. Alexandre de Rhodes et les mémoires du P. Broullion

sur la mission du Kiang-Nan, ainsi que la relation de MM. Huc et Gabet. Sans admettre toutes ses appréciations, nous dirons qu'il a su garder partout une dignité et une impartialité également éloignées des préjugés hostiles et des éloges de parti pris. Le *missionnaire catholique,* dont l'auteur plaisante un peu les *aventures,* pourrait bien être moins indulgent que nous; car, en résumé, voici comment il se trouve jugé.

« L'ouvrage de M. Huc a obtenu un légitime succès. Cependant, si l'on en retranche les aventures de voyage, on y trouve peu de choses nouvelles et inédites. Je n'en veux pour preuve que les citations assez nombreuses que l'auteur a extraites des livres publiés soit par les anciens missionnaires, soit par des voyageurs qui se sont bornés à visiter les ports de Chine. Je suis même obligé de prévenir le lecteur qu'il ne doit point attribuer exclusivement à M. Huc toutes les descriptions de mœurs qui se rencontrent dans son récit, et qui se produisent, ou plutôt sont reproduites, sans la moindre indication des sources où elles ont été puisées. Ainsi j'ai lu dans le *Voyage autour du monde* de Le Gentil une description des différentes cérémonies qui se rattachent aux mariages chinois, et j'ai eu le plaisir de relire cette même description, un peu moins complète, il est vrai, dans l'ouvrage de M. Huc [1].

« On peut comparer les pages 53 à 96 du deuxième volume du *Nouveau voyage autour du monde*, par Le Gentil (Amsterdam, 1728), avec les pages 259 à 268 du deuxième volume (deuxième édition) de l'*Empire chinois*, par M. Huc. On remarquera aisément la similitude *textuelle* d'un grand nombre de phrases dans les deux livres [2].

« Et dans le cours de cet étonnant voyage que d'épisodes, que de scènes étranges, que d'aventures ! Tout cela est raconté par M. Huc de la façon la plus divertissante. Ne vous attendez pas à retrouver dans son livre le style du missionnaire... On ne doit donc pas être surpris de rencontrer dans son récit tant de scènes comiques, grotesques même, et souvent peu édifiantes. ... Certes on ne saurait exiger beaucoup de gravité dans le récit de cette campagne involontairement entreprise par M. Huc et par son digne lieutenant, M. Gabet, contre les mandarins du Céleste Empire. Je ne sais trop pourtant, mais il me semble que parfois l'ardeur du combat a entraîné un peu loin les deux champions, et que les vainqueurs n'ont pas su toujours résister aux enivrements du triomphe; et puis... M. Huc s'est en même temps pro-

[1] Page 96.
[2] Page 97, note.

posé de décrire les institutions, les mœurs, les habitudes du peuple chinois; alors je me demande si ce but est toujours atteint, et je m'inquiète à la pensée que les couleurs du tableau pourraient être parfois trop chargées[1]. »

Quoi qu'il en soit de ce jugement, M. Lavollée se rallie presque toujours au fond à la manière de penser de M. Huc. Nous eussions voulu que sur un point, au moins, il eût osé s'éloigner de son guide. Il n'aurait pas, pour suivre ses traces, lancé cette sorte de réquisitoire contre l'œuvre de la Sainte-Enfance :

« On se souvient de l'espèce d'agitation excitée à Paris et dans toute la France en faveur des petits Chinois, que l'on sacrifie, disait-on, par milliers et même par millions... Que l'infanticide existe en Chine, cela n'est pas douteux... Dans un pays où la population est excessive, où la misère est grande, où les institutions charitables n'ont pris encore aucun développement, il n'y a pas à s'étonner qu'il en soit ainsi[2]. »

Il y a bien au moins à s'en affliger et à prendre tous les moyens possibles pour remédier à un si grand mal.

« L'infanticide, continue M. Lavollée, n'est pas pour cela un fait général en Chine, une habitude, un trait de mœurs; il n'atteint pas les proportions qui lui ont été attribuées. Les Chinois aiment leurs enfants... On calomnie donc le peuple chinois lorsqu'on l'accuse d'infanticide comme d'un crime fréquent et systématique. Loin de moi la pensée de blâmer les pieux appels qui ont été faits à la charité française par l'association de la Sainte-Enfance, ni de contester les services très-réels que cette association a rendus. A quelque degré qu'il existe, l'infanticide doit être combattu; mais, parce que l'on sauve quelques enfants, on n'acquiert pas le droit de déshonorer tous les pères[3]. »

Nous ne ferons pas une longue dissertation pour prouver que l'auteur s'est laissé tromper dans cette question par ses bonnes qualités. Le catholicisme a tellement compénétré l'existence des nations européennes que nous prenons parfois pour un sentiment naturel à l'homme ce qui n'est au fond qu'un don de Dieu et une vertu apportée par la religion. La charité, par exemple, nous semble si naturelle et si douce, que nous avons peine à comprendre qu'un peuple entier en puisse être

[1] Page 86.
[2] Page 89.
[3] Page 90.

dépourvu. L'histoire néanmoins nous montre à travers tous les siècles, que si les peuples chrétiens sont généralement charitables et doux, la barbarie et l'inhumanité n'ont manqué à aucune nation païenne. Ainsi en est-il encore malheureusement de la Chine. Qu'on nous permette à ce sujet quelques extraits du mémoire adressé le 2 août 1855 au conseil central de l'œuvre de la Sainte-Enfance par monseigneur Arnouilh, coadjuteur de monseigneur Mouly, en réponse aux demandes qui lui avaient été adressées.

« Première proposition : *Une personne qui a passé plusieurs années en Chine prétend que les Chinois aiment en général leurs enfants.*

« Cette proposition ainsi formulée peut être admise sans restriction... Distinguons pourtant : les enfants sans défauts physiques, bien faits, bien portants, pas trop nombreux, n'empêchant pas leurs parents de gagner leur vie ou de passer à de secondes noces, etc., etc., c'est vrai, je l'accorde ; mais si les enfants sont malades, atteints de la petite vérole, qui fait ici tant de ravages ; s'ils sont estropiés, aveugles, borgnes, boiteux, etc., etc., dans tous ces cas, on peut nier que le Chinois aime ses enfants... Leur arrêt est prononcé et bientôt exécuté.

« Deuxième proposition : *Cette personne n'a jamais rencontré d'enfants exposés en Chine.*

« Cela peut être très-vrai... mais je demande ce que cela prouve? Qu'il n'y a points d'enfants exposés? Rien de plus faux, comme je vais le démontrer par des faits. Faut-il conclure, parce que cette personne et moi n'en avons pas trouvé, qu'aucun missionnaire n'en ait trouvé? Mais, encore une fois, cela est très-faux ; je connais des missionnaires et des prêtres chinois qui en ont rencontré un grand nombre... D'ailleurs on ne doit pas ignorer que les enfants sont jetés non sur les chemins ni à côté des chemins, mais dans des creux, dans des broussailles, au milieu des champs. Toutefois nos chrétiens en ont trouvé plusieurs sur le bord des chemins.

« Troisième proposition : *Cette personne prétend qu'il y a des infanticides en Chine comme il y en a en Europe.*

« Je nie sans restriction. Il fallait dire qu'en Chine il y a *incomparablement* plus d'infanticides qu'en Europe ; voilà la vérité. »

Nous ne suivrons pas le prélat dans l'énumération qu'il fait de nombreux exemples d'infanticide et d'exposition ; cette nomenclature deviendrait fastidieuse par sa prolixité. Nous remarquerons seulement que quelques jours lui ont suffi pour constater plus de quatre-vingts faits dans la seule circonscription de Tcheou-tchao, ville du deuxième

ordre, et nous n'hésitons pas à affirmer que, si M. Lavollée avait eu sous les yeux les n°s 60 et 69 de l'*Œuvre de la Sainte-Enfance*, il n'eût pas embrassé si facilement l'opinion de M. Huc, qui, *de son propre aveu*, voyageait en touriste plutôt qu'en missionnaire, convoyé par les mandarins, sur le passage desquels on n'a pas coutume d'exposer les enfants, et complétant ses détails de mœurs par les récits des voyageurs, « qui se sont bornés à visiter les ports de la Chine [1]. »

H. Mertian.

VIE DES CHRÉTIENS ILLUSTRES, par M. Marty, ancien recteur d'académie. Paris, Charles Douniol. 1860.

A côté de l'apostolat de la parole et de l'exemple, il existe un autre apostolat qui, de nos jours plus que jamais peut-être, exerce une influence incalculable sur toutes les classes de la société. Je veux dire l'apostolat de la presse. Les hommes sincèrement dévoués aux progrès de la religion et aux intérêts les plus élevés des âmes ont compris cette vérité, et se sont fait un devoir de travailler activement à la propagation des bons livres, d'en encourager les auteurs, et parfois d'entrer eux-mêmes dans la carrière et de payer de leur temps et de leur personne dans la lutte engagée sur ce terrain entre l'erreur et la vérité. Car il y a lutte et concurrence opiniâtre là, comme partout où l'on entreprend de mettre la vertu en honneur, ou au moins de sauvegarder ses droits. Disons même, pour être vrais, qu'ici ce n'est pas la vérité qui est agressive, comme elle le pourrait être sans injustice; elle ne fait, pour ainsi dire, que résister au torrent qui menace d'entraîner dans une commune ruine et la foi et les mœurs. Les mauvais livres qui surgissent au milieu de nous sont innombrables; l'autorité supérieure déclarait naguère en être émue et alarmée, et ce n'est pas sans raison [2]. Ces livres dangereux sont naturellement les plus en vogue; depuis le péché d'Ève, le fruit défendu n'a pas cessé de paraître suave au palais et agréable aux yeux, *bonum ad vescendum et pulchrum oculis* [3]. Aussi des milliers de bras se tendent pour le cueillir, des milliers de bouches s'ouvrent au poison et le dévorent avec avidité.

C'est donc bien mériter de la religion, de la morale et de la société,

[1] Page 96.

[2] Circulaire de M. le ministre de l'intérieur aux préfets.

[3] *Genèse*, III, 6.

que de contribuer, selon ses forces, à paralyser cette action délétère des mauvais livres, en propageant et surtout en composant des ouvrages propres à instruire et à toucher les hommes, à leur dessiller les yeux, à leur inspirer le goût de la vertu, et à les détourner, s'il est possible, des pages funestes que l'enfer étale partout à leurs yeux.

Certes, nous pouvons nous en flatter, les exemples illustres ne nous manquent pas à cet égard : des princes de l'Église, des prêtres et des religieux, des orateurs éminents, des écrivains célèbres n'hésitent pas à consacrer, les uns leurs courts loisirs, les autres leur meilléur temps, à composer des ouvrages pieux, des vies de saints, ou même ce qu'on appelle aujourd'hui des *romans religieux* spécialement destinés à neutraliser l'influence d'autres romans qui ne sont, hélas! ni religieux ni moraux. Il serait superflu de citer ici des noms; tout le monde connaît les auteurs de *Fabiola*, de *Callista*, de *Sainte Élisabeth* et des *Moines d'Occident*, de la *Petite Philosophie*, de la *Vie de saint Dominique*, de la *Vie de la B. Marianne*, de la *Vie de la sœur Rosalie*, de la *Vie du P. de Ravignan*, etc., etc.

M. Marty, ancien recteur d'académie, jaloux de contribuer à une œuvre si glorieuse et de faire partager à ses frères son admiration pour les saints, vient aujourd'hui payer son tribut d'hommages à la cause de Dieu, et apporter sa pierre destinée à entrer dans l'édifice de la vérité et à faire digue au torrent des doctrines mauvaises. Son ouvrage a pour titre : *Vies des Chrétiens illustres par leurs actions et leur sainteté, depuis la prédication des apôtres jusqu'à l'invasion des barbares.*

Ce n'est pas, à proprement parler, l'histoire des cinq premiers siècles de l'Église, ni même de la plupart des saints qui brillèrent par leurs vertus et leur héroïque courage dans ces premières luttes de la foi contre la violence et les tortures. L'auteur a voulu faire un choix, comme il le dit lui-même, et ce choix, il l'a porté « sur les saints qui ont eu le plus d'influence sur les destinées du christianisme, et dont la vie intéresse le plus l'imagination et le cœur[1]. » Et encore, ces vies elles-mêmes ne sont-elles pas des biographies détaillées, qui relatent scrupuleusement tous les faits connus sur les personnages mis successivement sous les yeux du lecteur. L'écrivain s'est borné aux traits les plus intéressants et les mieux établis par l'histoire. La raison qui le porte à agir ainsi est la conviction où il est qu'aujourd'hui les histoires de l'Église et les vastes collections de vies de saints, si pieuses et si

[1] Préface, page 2.

édifiantes cependant, ne sont que médiocrement goûtées de la jeunesse et des gens du monde, aisément effrayés de la longueur de ces ouvrages. Et pourtant c'est à ces deux classes de la société qu'il importe surtout de présenter des livres à la fois agréables et utiles, puisque c'est auprès d'elles aussi que les livres dangereux ont un plus facile accès, et pour elles qu'ils entraînent les plus désastreuses conséquences.

« Nous proposant d'écrire spécialement, dit-il dans sa préface, pour une classe de personnes qui veulent trouver du plaisir à lire et avoir vite lu, nous avons groupé les événements les plus importants, les traits les plus attachants des annales du christianisme, etc. »

Toujours sous l'inspiration de cette même pensée, M. Marty s'est efforcé de donner à son style la clarté, l'élégance et toutes les autres qualités propres à maintenir et à développer le bon goût littéraire, à charmer l'imagination, à contenter l'esprit. On ne peut qu'applaudir à un pareil dessein. Il est grandement à désirer que, même sous le rapport de l'art, les ouvrages consacrés à défendre la vérité ne le cèdent en rien à ceux qui propagent l'erreur. L'art, ce reflet enchanteur de l'éternelle beauté, ne doit-il pas mettre tout son charme au service du vrai et du bien?

« Notre siècle, dit encore l'auteur, s'attache de plus en plus aux qualités et aux conditions de la forme. Lorsque tout s'améliore au dehors et se polit dans les usages et les rapports de la vie, on demande à la vérité et à la vertu elles-mêmes un extérieur agréable. D'illustres écrivains de nos jours, dont la religion s'honore autant que les lettres, se conformant à cette disposition des esprits, par le charme qu'ils ont donné à quelques histoires de saints, leur ont attiré une foule de lecteurs. Entrant dans cette voie nouvelle, nous avons tenté, pour l'ensemble et pour un abrégé de l'histoire chrétienne, ce qu'ils ont si glorieusement exécuté pour des vies particulières et développées[1]. »

Pour ce qui concerne l'orthodoxie de l'ouvrage, nous en aurons assez dit, en rappelant qu'il paraît avec l'approbation de trois évêques de France. L'une de ces approbations, qui figure en tête du volume, se termine par ces mots : « En conséquence, nous approuvons ledit ouvrage, et nous faisons des vœux pour qu'il trouve de nombreux lecteurs parmi la jeunesse aussi bien que parmi les gens du monde de toutes les conditions. »

† LOUIS, évêque de Rodez.

[1] Préface, page 3.

Tous ceux qui s'intéressent à la propagation des bons livres uniront leurs vœux à ceux du vénérable prélat. J. Noury.

MÉLANGES

INDUSTRIE CHINOISE

LA TREMPE DE LA BRIQUE

Dans un ouvrage publié, il y a quelques années[1], le P. Broullion avait signalé quelques procédés de l'industrie chinoise dignes d'être connus et imités en Europe. La *trempe* de la brique y figurait en première ligne. Ce mot piqua la curiosité d'un de ses confrères; on sait fort bien ce que c'est que la trempe des métaux, mais la trempe de la brique, ou de toute autre terre cuite, paraissait chose assez singulière. Comme le P. Broullion s'en référait à l'autorité du P. Hélot, l'architecte de Chang-hai et de Zi-ka-wei, excellent physicien et observateur consciencieux, dont on se souvient peut-être d'avoir vu, dans le premier volume de ces *Études*, l'intéressant mémoire sur le *vert de Chine*, on trouva naturel de s'adresser à lui pour savoir ce que c'est que la trempe de la brique. Le P. Hélot répondit; voici sa réponse :

« Quand les Européens s'établirent en Chine et voulurent construire, ils s'aperçurent qu'il n'y avait dans le commerce que des briques, tuiles, etc., de couleur grise; et de s'imaginer que ces briques étaient simplement cuites au soleil. Aussi commandèrent-ils des briques cuites au feu, c'est-à-dire rouges, et les Chinois de leur en faire de rouges, ou plutôt de leur livrer les rebuts de leur cuite, à un prix double, bien entendu. A Chang-hai même, plusieurs maisons firent venir à grands frais des tuiles rouges fabriquées à Canton pour les Européens. Ces tuiles ou briques rouges sont d'une qualité très-inférieure aux briques grises. Comment donc obtiennent-ils cette dernière couleur? Le voici : leurs briques étant moulées et séchées comme chez nous, ils les dis-

[1] *Missions de Chine*. Mémoire sur l'état actuel de la mission du Kiang-nan, 1842-1855, par le R. P. Broullion, de la Compagnie de Jésus. — Paris, Julien et Lanier. 1855.

posent absolument comme nous dans des fours cylindriques. Lorsque le four est plein de briques, ils les recouvrent avec de la cendre de paille : cette cendre, renfermant beaucoup de charbon de paille, est très-légère et ferme la partie supérieur du four au-dessus des briques, sans cependant empêcher l'air ou la flamme de passer ; puis, pendant deux ou trois jours, ils font un grand feu dans le foyer. Un ou deux hommes sont sans cesse occupés à y jeter des bottes de paille ; un homme se tient dans le haut, et, si la flamme se fait jour en quelque endroit, il y jette de la cendre pour la modérer. La cuite étant terminée, ils murent la porte du foyer. S'ils abandonnaient le fourneau à lui-même, comme nous faisons en Europe, ils auraient, comme nous, une fournée de briques bien rouges ; mais, le feu ayant cessé, le foyer étant muré, un homme porte de l'eau à l'orifice du four, et, armé d'une grande cuiller en bois, il arrose peu à peu, pendant vingt-quatre heures, la partie supérieure, qui est couverte de cendre de paille. Comme il n'y a plus de courant d'air, vu que le foyer est bouché, la vapeur d'eau qui a humecté la cendre descend peu à peu, pénètre dans tout le fourneau et donne à la brique, aux tuiles, etc., non-seulement la couleur grise, mais une bien plus grande ténacité. Son grain est plus doux, et on peut la travailler au rabot pour faire des dalles comparables à celles des pierres de liais. Ces propriétés ne tiennent nullement à la terre, mais bien à la *trempe* que lui donne la vapeur d'eau. La preuve en est que les briques qui sont le plus près du foyer, et qui, par conséquent, reçoivent l'action du feu la plus vive, mais auxquelles la vapeur d'eau arrive difficilement, restent rouges, sont cassantes, ne se peuvent travailler, et se vendent comme rebut environ les quatre cinquièmes du prix ordinaire.

« J'ai eu occasion de vérifier ces faits sans le vouloir. Nous avions fait construire un fourneau pour cuire les ouvrages en terre de nos élèves en sculpture ; la cuisson terminée, un accident ouvrit une infiltration d'eau dans le cendrier, et produisit pendant le refroidissement un courant de vapeur dans un des angles du four. Toutes les pièces qui se trouvèrent sous l'action de ce courant devinrent grises, tandis que les autres étaient parfaitement rouges. Je croirais volontiers que ce procédé chinois, de soumettre la brique, lorsqu'elle est à l'état d'incandescence, à l'action de la vapeur, serait d'un grand usage dans les ateliers de statuaire et d'ornementation en terre cuite. On enlèverait ainsi cette teinte de brique, toujours désagréable, pour la remplacer par celle de la pierre grise. Quant aux procédés à employer pour soumettre la fournée à l'action de la vapeur, on pourrait en ima-

giner qui fussent plus en harmonie avec la construction de nos fourneaux. On pourrait même, je pense, en mêlant à la vapeur d'eau d'autres vapeurs, obtenir des teintes très-variées, en faisant, après la cuisson, bouillir dans le foyer des solutions salines ou autres.

« L. Hélot. S. J. »

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

La doctrine de Suarez sur l'origine du pouvoir civil a été dernièrement l'objet de plusieurs attaques. Un écrivain rationaliste suppose qu'il cache sous une théorie démocratique l'intention perfide d'abaisser les rois aux pieds du souverain pontife. Un journal catholique lui reproche l'introduction d'un système opposé aux principes du droit chrétien, et tendant à nous faire rétrograder jusqu'à la théorie des légistes de Rome païenne. Cette opinion, a-t-on dit, dépare son beau travail sur les lois, et peu s'en faut qu'on n'ait complétement assimilé ses idées à celles de l'auteur du *Contrat social*.

Nous ne répondrons aujourd'hui qu'un seul mot à ces assertions peu réfléchies. L'enseignement de Suarez sur ce point n'est autre que celui de saint Thomas et des principaux théologiens qui avaient vécu avant lui. Si l'on nous demande de prouver ce fait, rien ne sera plus facile; qu'il suffise en ce moment, pour dissiper toute confusion, de montrer que la théorie de l'école n'a rien de commun avec celle du sophiste gènevois.

D'après Rousseau, l'état de nature est l'état sauvage; la société civile est un fait qui repose uniquement sur la libre volonté des hommes. Elle a pour base un contrat par lequel ils sont engagés à vivre ensemble, parce qu'ils y trouvent plus d'avantages qu'à demeurer isolés et errants dans les forêts. D'où il suit que ce qu'ils ont fait ils pourraient aussi le défaire, et que si on arrive à expliquer ainsi tant bien que mal qu'ils aient pu se lier eux-mêmes, on ne voit pas du moins comment ils ont été en état d'entraîner la liberté des générations futures.

Suarez et les théologiens enseignent, au contraire, que la société est l'état normal pour lequel l'humanité est créée. Cet état est voulu de Dieu, il n'est pas laissé à l'arbitraire de telle ou telle génération. Les peuples sont donc par la volonté divine et non par leur propre volonté. Tout ce qu'il leur est permis de déterminer, c'est le régime sous lequel ils veulent vivre. Ainsi la société en elle-même ne dépend pas du consentement des hommes; mais telle ou telle forme de société est d'origine humaine, elle repose par conséquent sur un pacte fondamental explicite ou implicite [1].

Rousseau explique l'existence du pouvoir par une cession que chaque membre de l'État a fait de sa liberté individuelle; il ne peut dès lors rendre raison ni du droit de vie et de mort, ni de la permanence de l'autorité, ni de la plupart de ses autres prérogatives. Loin de là, l'école soutient avec Suarez que le pouvoir civil vient de Dieu, auteur de la nature ; car le Créateur, voulant l'état social, veut par là même tous les éléments essentiels qui le constituent.

Mais ce pouvoir, où est-il à l'origine? Il est, répondent les théologiens dont nous parlons, dans la société prise collectivement, à la charge de se choisir elle-même le gouvernement qui lui convient. Suivant que ses préférences s'arrêteront sur la forme démocratique ou sur une autre, elle retiendra en elle-même ou transmettra à ses élus l'autorité qu'elle n'avait qu'en dépôt, et qui dérive de Dieu lui-même [2].

Nous n'ignorons pas que, en face de cette opinion, il y en a une autre qu'on a appelée, assez improprement selon nous, l'opinion du *droit divin*. Elle consiste à dire que l'autorité n'est point d'abord dans la multitude, mais qu'elle est conférée de Dieu immédiatement à ceux qu'une élection libre ou un ensemble de circonstances légitimes ont mis à la tête de la société. Cette opinion, relativement moderne, a eu pour principaux défenseurs des protestants, des gallicans et des légistes. Aujourd'hui elle compte parmi ses partisans beaucoup d'hommes qui ne se rattachent à aucune de ces catégories.

Mais il y a une école portée à exagérer toutes choses, et qui ne se contente plus du droit divin tel qu'on l'avait compris jusqu'ici. Suivant elle, la volonté des hommes n'est entrée absolument pour rien dans la détermination du pouvoir. Dès l'origine, Adam a été divinement investi de l'autorité, et, de cette source toute divine, le droit découle dans l'humanité sans qu'aucune volonté puisse jamais légitimement en

[1] S. Thom., *De Regimine principum*, l. I, cap. I; Suarez, *De Legib.*, l. III, cap. I.

[2] Suarez, *De Legibus*, l. III, cap. II et III.

détourner le cours. Dès lors, le pacte fondamental de Suarez est une fiction du même genre que le contrat social de Rousseau.

On pourrait sans doute demander avant tout s'il est bien sûr que Adam ait été créé roi en même temps que père ; si, de son vivant, ses enfants furent assez nombreux pour constituer une société politique ; si, de fait, il y eut alors autre chose qu'une famille; si les droits de cette royauté étaient circonscrits et déterminés par la nature comme le sont ceux de la paternité, etc... Mais nous ne voulons pas élever de contestation sur le principe ; qu'on ait seulement la bonté de nous dire de quelle manière le pouvoir civil devait se transmettre. Apparemment ce n'était pas par voie d'élection, car cela seul ferait rentrer la liberté humaine qu'on veut exclure ; c'était donc par hérédité. Mais encore dans quel ordre et suivant quelle ligne? Était-ce d'aîné en aîné, de mâle en mâle, et notre loi salique est-elle aussi vieille que le monde? Après plusieurs générations, lorsque les enfants d'Abraham devinrent trop nombreux pour vivre ensemble, furent-ils en droit de se séparer en plusieurs groupes, de se donner des chefs et de déterminer les bases de leur association?

S'il y a, pour régler toutes ces choses, une révélation positive, il faudrait en retrouver les traces ; si c'est le droit naturel qui les détermine, comment nous dit-on qu'il est seulement inventé par les légistes pour donner à la société une base tout humaine ; qu'il n'enseigne pas à l'homme les devoirs que la société lui impose, et qu'il est dangereux de tirer les conséquences de ses principes, parce que développer ses préceptes, c'est dénaturer le droit naturel, etc., etc. ?

On le voit, il n'est pas si facile d'éliminer l'hypothèse de Suarez. Admettre la communauté primitive et le pacte fondamental, ce n'est pas prétendre qu'il y ait eu toujours des assemblées populaires convoquées pour une délibération en règle ; c'est affirmer seulement que des faits humains ont dû intervenir, soit pour déterminer la forme du pouvoir civil, soit pour désigner les personnes appelées à l'exercer. Ces faits, du moment qu'ils sont légitimes, renferment une adhésion au moins tacite de la communauté, et constituent équivalemment un pacte fondamental.

Dire qu'il en est autrement, que tout est divin dans ce pouvoir, ce serait aller contre l'enseignement universel des théologiens catholiques ; car tous sont unanimes à constater une différence radicale entre l'autorité du pontife romain et celle des princes. La première est le fait d'une volonté spéciale et d'une institution positive de Dieu ; rien d'humain n'y entre ni ne peut la modifier. L'autre, au contraire, émane du

Créateur seulement en tant qu'il est auteur de la nature ; elle est, par conséquent, susceptible de revêtir des formes diverses, pourvu que ces formes ne soient pas en contradiction avec les principes de la loi naturelle ou de la loi révélée.

La doctrine que nous exposons est commune à toute l'école; elle tient à la distinction essentielle entre les deux puissances. Comment donc M. Franck [1] s'en prend-il tout à coup à Suarez comme coupable d'avoir humilié les rois au profit du chef de l'Église? Cette inculpation aurait de quoi étonner, si elle ne se rattachait à une attaque beaucoup plus générale. Aux yeux du célèbre professeur, Suarez est un rétrograde doublé d'hypocrisie ; il y a en lui un philosophe éclairé qui fait des concessions au progrès et pose d'admirables principes, mais il y a aussi un casuiste astucieux qui, reprenant en sous-œuvre les généreuses théories du philosophe, les sape par ses restrictions, les dissout par ses distinctions subtiles, et s'en va immolant tous les droits de l'humanité, non-seulement ceux des rois, mais aussi ceux des peuples. De telles accusations sont trop graves pour que nous ne nous promettions pas d'y revenir.

— Nous devons à l'obligeance de M. l'abbé Mury, professeur au petit séminaire de Strasbourg, la communication des numéros de la *Revue catholique de l'Alsace*, publiée sous sa direction, avec le concours de plusieurs ecclésiastiques et laïques du diocèse [2].

Cette publication répond à un besoin qui se faisait impérieusement sentir dans les départements du Haut et du Bas-Rhin. Dans cette province où la population catholique est partout mélangée avec la population protestante, et dont tous les journaux importants, excepté l'*Alsacien*, sont aux mains ou sous l'influence des protestants, le catholicisme avait besoin d'un organe autorisé, pour répondre aux attaques incessantes de l'hérésie et mettre au grand jour ses menées ténébreuses. Les détails et les documents que nous donne à ce point de vue la *Revue catholique de l'Alsace* n'ont pas seulement un intérêt local, ils appartiennent à l'histoire du protestantisme en France. Nous y avons trouvé des renseignements précieux sur les luttes intestines qui affaiblissent

[1] *Les Publicistes du dix-septième siècle* (*Séances et Travaux de l'Académie des sciences mor. et polit.* Août 1860). Ce mémoire avait paru précédemment dans la *Revue contemporaine*.

[2] La *Revue catholique de l'Alsace* paraît du 15 au 20 de chaque mois, et forme par an un volume in-8° de 420 à 450 pages. Le prix de l'abonnement est de 6 francs 50 centimes pour toute la France. On s'abonne chez L. F. Le Roux, imprimeur-libraire à Strasbourg, rue des Hallebardes, 34.

chaque jour de plus en plus le protestantisme en le divisant à l'infini, sur l'exagération mensongère du nombre de ses communautés dans les pays catholiques, sur les machinations déloyales et souvent illégales de son prosélytisme, sur ses accointances avec les loges maçonniques, et sur les entreprises de son intolérance agressive partout où il se sent le plus fort.

Pour l'Alsace, après la question protestante vient la question juive, qui n'est pas toujours purement locale, témoin l'affaire Mortara. A propos de cette levée de boucliers du judaïsme contre le saint-siége, M. l'abbé Polin fait voir « comment M. Honel, rédacteur du *Lien d'Israël*, respecte les papes et la vérité, » et M. Bourquart publie un article intéressant sur la *Tireuse de cartes*.

Nous avons lu avec plaisir, dans la partie théologique et philosophique de la revue, une réponse péremptoire aux incroyables allégations de M. le pasteur Leblois, qui prétendait tirer de la comète de 1858 à peu près le même parti contre l'Église et le saint-siége que le *Siècle* a fait de l'excommunication lancée contre le roi Victor-Emmanuel et les envahisseurs des Romagnes. La partie archéologique est traitée ordinairement avec autant de mérite que d'autorité par M. l'abbé Straub, professeur au petit séminaire de Strasbourg, inspecteur de la Société française d'archéologie pour le Bas-Rhin. Enfin nous signalerons à l'attention du lecteur les intéressants articles publiés sur différents sujets par M. le vicomte de Bussierre, si connu par son zèle catholique.

Nous applaudissons de bon cœur au dévouement des rédacteurs de la *Revue catholique de l'Alsace*, qui consacrent à la défense de la vérité et à la propagation des saines doctrines les rares instants de repos que leur laissent les occupations de l'enseignement ou du saint ministère, et nous les engageons à continuer de justifier, par leur rédaction à la fois indépendante et modérée, la devise qu'ils ont choisie : *Fais le bien et ne crains personne* [1].

— Nous avons promis à nos lecteurs de les tenir au courant des articles les plus intéressants de la *Revue théologique* de Tubingue [2]. Notre numéro de mars 1859 renferme [3] un compte rendu de l'année 1858. Voici quelques indications pour 1859.

Parmi les articles de fond, deux surtout nous ont paru remar-

[1] THVE RECHT SCHEV NIEMAND, légende d'une ancienne médaille de Strasbourg.

[2] *Theologische Quartalschrift.*

[3] Page 153.

quables : celui du docteur Grimm sur les quatre femmes nommées par saint Matthieu dans la généalogie de Notre-Seigneur, et celui du docteur Himpel sur les prophéties messianiques du *Pentateuque*. Ce dernier surtout, dont nous n'avons encore que la première continuation, dans le second numéro de 1860, nous fait vivement désirer de voir bientôt le complément d'un si beau travail.

M. Kerker donne sur les réformes ecclésiastiques opérées en Italie et à la cour romaine, dans le clergé et parmi le peuple dès avant le concile de Trente, d'intéressants détails empruntés surtout à Baronius.

A propos de l'autorité dont jouit longtemps le troisième livre apocryphe d'Esdras, on trouve dans une dissertation de M. Pohlmann un relevé assez curieux des endroits où Flavius Josèphe a suivi l'histoire apocryphe préférablement à celle dont l'Église a reconnu l'authenticité, puis de nombreux passages des saints Pères attribuant à cet ouvrage apocryphe l'autorité d'un livre canonique. Ces témoignages vont jusqu'au cinquième siècle dans les Pères latins, et dans les Pères grecs jusque dans le moyen âge.

M. le professeur Hagemann signale les premiers symptômes des erreurs de Wicleff, de Jean Huss et des Bohémiens, dans la querelle d'Adalbert de Bohême et de l'Allemand Henri d'Oytha, à l'université de Prague, querelle décidée par le saint-siége en faveur de Henri. Le docteur allemand s'efforce de décharger la nation allemande de tout l'odieux de ces disputes religieuses, en faisant remarquer que dans ce premier débat l'initiative a été prise par la nation bohémienne. Avouons néanmoins que la doctrine de Henri attaquée par Adalbert, quoique orthodoxe, était assez mal formulée et assez obscure pour prêter facilement le flanc à la critique.

M. Aberle, en recherchant le but que se proposait saint Matthieu dans la rédaction de son Évangile, montre dans le récit de l'évangéliste un choix de faits destinés, non-seulement à faire ressortir en Jésus-Christ la qualité de Messie, mais encore, et tout spécialement, à réfuter les impostures et les calomnies inventées par les Juifs après la résurrection du Sauveur, pour empêcher les peuples de croire à sa mission divine.

On lira aussi avec plaisir le travail où M. Mattes expose la doctrine de saint Justin sur le péché originel, et ce que dit M. Kerker sur Érasme, et le point de vue théologique où il s'était placé.

Parmi les articles bibliographiques, les suivants sont d'un intérêt universel.

HEFELE. Sancti Patris nostri *Gregorii Theologi*, vulgo *Nazianzeni*, Oratio apologetica de Fuga sua. Edit. *Jean Bapt. Alzog*.

Nolte. *Eusebii Pamphilii* Evangelicæ Demonstrationis libri X, cum versione latina Donati Veronensis. Recens. *Th. Gaisford.*

— *Euseb. P.* contra Hieroclen et Marcellum Libri. Edit. *Th. Gaisford.*

— *Euseb. P.* Evangelicæ Præparationis libri XV. Recens. *Th. Gaisford.*

— *Theodoreti, episcopi Cyri*, Eclesiastic. Histor. libri quinque, cum interpretat. latina et annotat. Henrici Valesii. Recens. *Th. Gaisford.*

— *Liber Sapientiæ* græce, secundum exemplar, Vatic., cum variis lection.; latine, secundum edit. vulg. Edit. *Fr. H. Reusch.*

— *Corpus hæreseologicum.* Edit. *Fr. Oehler.*

— *Socratis Scholastici* Ecclesiastica Historia. Edit. *Rob. Hussey.*

Nous signalerons enfin les articles de critique faits sur les publications françaises.

Teipel. Histoire de la Papauté pendant le quatorzième siècle. *J. B. Christophe* (Trad.).

— Histoire de sainte Catherine de Sienne. *Chavin de Malan* (Trad.).

Nolte. Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ. Malou.*

Welte. Constantin et Théodose devant les Églises orientales. *Nève.*

Schwab. Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson. *Bourret.*

Hefele. Histoire universelle de l'Église catholique. *Rohrbacher* (Trad.).

Nous observerons seulement que l'article de M. Nolte sur l'ouvrage de Mgr Malou renferme à l'adresse de l'auteur des compliments peu flattés et des expressions reçues peut-être dans une certaine société allemande, mais assurément très-contraires à la politesse française.

— Tous les bibliophiles connaissent les intéressantes publications dues à M. le prince Augustin Galitzin, l'infatigable éditeur de tant de pièces rares et inédites. Parmi ces pièces, les unes concernent la Russie, comme celles dont voici les titres : *Discours sur l'origine des Russiens et de leur miraculeuse conversion, par le cardinal Baronius, traduict en françois par Marc Lescarbot; Document relatif au patriarcat moscovite*, 1589; *Relation des particularités de la rébellion de Stenko-Razin contre le grand-duc de Moscovie*, etc.; *Cosmographie moscovite*, par André Thévet; *Discours merveilleux et véritable de la conquête faite par le jeune Démétrius en* 1605, etc. (chez Techener). D'autres pièces se rattachent à notre propre histoire; nous y avons distingué les *Quelques Lettres inédites de Henri IV, relatives aux affaires d'Italie*

(librairie Douniol), l'*Abjuration de Henri IV* (Aubry), et de curieux documents puisés dans les archives de la royale résidence de Chenonceaux. La belle édition in-4° d'un *Sermon inédit de Jean Gerson* (B. Duprat) n'a pas échappé aux amateurs. Enfin, dans *Un Missionnaire russe en Amérique* (chez Douniol), etc., nous avons non-seulement un bon ouvrage de controverse du prince Dmitri Galitzin, devenu, sous le nom du P. Smith, l'humble apôtre des monts Alléghaniens, mais encore une biographie dont les premières pages racontent d'une manière émouvante la mort héroïque d'un autre Galitzin, victime, en haine de la foi (1740), d'un des plus odieux supplices que la persécution ait jamais inventés. Aujourd'hui, le noble éditeur ajoute à ses mérites et à ses travaux en dédiant à Sa Sainteté le pape Pie IX un ouvrage dont nous donnons le titre en entier : *Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII, Pont. Max., pro unione et communione cum sede apostolica, anno Domini M. D. XCV, die* 15 *januarii et* 23 *decembris, nunc separatim excusæ studio Augustini, ex principibus Galitzinorum*, Parisiis, apud B. Duprat, bibliopolam, via dicta Cloître-St-Benoît, 7, 1860.

— Il vient de paraître, chez Victor Palmé, une nouvelle édition de l'*Éloquence chrétienne,* du P. Gisbert. Cet ouvrage, qui remonte à l'époque de notre grande littérature classique, en reproduit fidèlement les meilleures traditions. Le souffle apostolique anime ces préceptes et leur enlève la sécheresse ordinaire du genre. Telle page ne serait pas indigne d'un Père de l'Église : « Parlez avec véhémence, avec onction, aux grands du monde ; efforcez-vous de faire naître dans leur cœur des sentiments pieux, des mouvements tendres, des joies saintes, des craintes salutaires ; ils vous traiteront de crieur, de missionnaire, de zélé indiscret ; et, sur ce pied-là, ils ne voudront plus de vous, et vous abandonneront. Laissez-les aller, ils vous font honneur par leur fuite ; cela veut dire que le vice ne ne peut tenir devant vous. Quel éloge pour un prédicateur, de dire qu'on n'ose le venir entendre de peur de se convertir ! » (Ch. II, n° 12.) Et plus loin, complétant sa pensée : « Un prédicateur qui touche, qui fait impression, selon les règles de la bonne éloquence, si les méchants le fuient, les gens de bien le suivront. Qu'il se console par cet endroit. Mais je lui prédis que les méchants même viendront ; il entraînera tout. La bonne éloquence, tôt ou tard, gagne les esprits, captive les cœurs. Tout le monde dira : Le prédicateur fait son devoir ; c'est à nous à faire le nôtre. Quelle est donc cette politique que l'on introduit jusque dans le ministère de la parole ? Ni les apôtres, ni les prophètes, ni les saints Pères, ne l'ont jamais connue. Quelle véhémence dans les discours d'un Isaïe, d'un Ézéchiel !

Quoi de plus animé et de plus pressant que les homélies de saint Chrysostome! Saint Paul ordonne d'en venir jusqu'à supplier, à conjurer le pécheur. Il ne s'amusait pas à une vaine rhétorique; mais, à l'entendre, il était aisé de voir qu'il était tout plein et tout pénétré de l'Esprit de Dieu, et c'est ce qui donnait à son discours une force qui emportait les cœurs et triomphait de toute leur corruption, etc. » Telle autre page rappelle la Bruyère : « Se faire suivre, attirer la foule, n'est pas toujours une marque sûre d'une bonne éloquence. On se fait suivre souvent par de fort mauvais endroits. Un prédicateur fait l'agréable, le plaisant, le divertissant en chaire : il se fait suivre. Cet autre, par de belles peintures, par des descriptions fleuries, réjouit l'imagination : il se fait suivre. Celui-ci, par des expressions brillantes, plaît à l'esprit, par des périodes harmonieuses chatouille l'oreille : il se fait suivre. Il s'en trouve qui, sans autre mérite qu'un esprit qui pense follement et une prononciation hardie, se font suivre et ont leurs partisans. Direz-vous que ce sont là de bons prédicateurs? Ce n'est donc pas assez, pour bien prêcher, que de se faire suivre; il ne suffit pas même d'atteindre à la fin de l'orateur : il faut y parvenir par une voie honnête et raisonnable. Or, je soutiens qu'un discours qui n'est qu'un tissu de grossièretés, de faux brillants, de pensées outrées, et qu'on prononce avec une voix tragique et des mouvements convulsifs, ne fut jamais un moyen légitime pour persuader les grandes vérités de la religion et pour faire pratiquer la morale de Jésus-Christ. Nous ne lisons pas que saint Paul, saint Chrysostome, les saints Pères, se soient donné de violentes contorsions et n'aient mis en usage que les impressions de la machine pour toucher leurs auditeurs, etc. » (Ch. I, n. 3.) Voilà le P. Gisbert : ton varié, incisif, parfois légèrement satirique ; style rapide et entraînant ; tendance continuelle au vrai, au solide, à l'apostolique. Un mot le résume tout entier : l'éloquence chrétienne n'a qu'un but, convertir; tout le reste, fond et forme, n'est que moyen, et doit uniquement se rapporter à ce but. Principe fécond, d'où il tire toutes ses règles, toutes ses observations, tous ses conseils. Signalons encore de longues et magnifiques tirades de saint Chrysostome, qui viennent fréquemment joindre l'exemple au précepte. Saint Chrysostome est pour le P. Gisbert l'idéal de l'orateur chrétien, comme il l'était déjà pour le P. Caussin dans sa grande Rhétorique latine.

Les nouveaux éditeurs, MM. A. Crampon et J. Boucher, du clergé d'Amiens, ont singulièrement augmenté la valeur de l'ouvrage par les appendices dont ils l'ont enrichi. Qu'ils nous permettent cependant de

regretter l'admission d'un certain nombre de notes du ministre Lenfant : leur choix aurait gagné à être plus sévère. Malgré bien des exclusions, il reste encore des minuties, des subtilités, de vaines chicanes.

Nous aimons bien mieux les additions dont eux-mêmes sont les auteurs, et spécialement le petit traité *de l'Action oratoire*, complément réclamé, au point de vue pratique, par le livre du P. Gisbert. A la suite de ces préceptes sur une partie si essentielle de l'éloquence, on est heureux de trouver l'opuscule encore peu connu de Bossuet : *Sur le Style et la Lecture des écrivains et des Pères pour former un orateur*. Toutefois, ici comme plus haut, nous voudrions qu'on eût rejeté ou expliqué certaines notes; par exemple, celle où M. Floquet reproduit et semble adopter une accusation irréfléchie contre les commentaires de Maldonat sur les Évangiles. Dans son *Maldonat* (pièces justificatives, XIII), le P. Prat nous semble avoir pleinement résolu ce point de critique en faveur du docte exégète.

Enfin, le livre entier ne pouvait être plus dignement couronné que par les excellentes *Maximes du P. de Ravignan sur la Prédication*, maximes déjà publiées par le P. de Ponlevoy dans sa Vie du vénérable conférencier de Notre-Dame. A la fin de ces dernières pages, on lit : « Soyez remplis de Dieu, et vous serez assez éloquents. » C'est l'esprit de tout l'ouvrage.

Cette publication nous semble destinée à devenir le *vade-mecum*, le manuel classique de tous les ministres de la parole sainte. Au reste, nos éloges seraient superflus après l'approbation si flatteuse de monseigneur l'évêque d'Amiens et l'adhésion sympathique du P. Félix.

— Nous parlions tout à l'heure de Suarez; notons encore ceci en passant. Dernièrement, dans un travail d'ailleurs distingué sur l'*Éducation théologique de Bossuet*, nous lisions : « Depuis déjà longtemps (l'auteur parle du temps où Bossuet étudiait au collége de Navarre), et au cœur même de la plus austère théologie, le retour vers Platon s'était fait clairement sentir. Melchior Cano, dans son admirable livre des *Lieux théologiques*, Suarez, dans ses traités si répandus, ne déguisaient pas leurs sympathies pour la philosophie préférée de saint Augustin. » Nous croyons devoir relever cette assertion, non comme injurieuse à l'éminent théologien, mais comme peu conforme à la vérité.

— Nos lecteurs savent déjà qu'il a paru, chez le libraire Casterman, une nouvelle édition de l'important ouvrage de M. Laforet : *Les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés*, etc. Plusieurs seront heureux d'apprendre qu'en tête du premier volume figure la belle lettre de

monseigneur l'évêque de la Rochelle à l'auteur, *sur la direction à donner à l'enseignement apologétique.*

— L'ouvrage de M. Renan sur Job est un nouveau témoignage de l'incohérence et de l'instabilité de ses doctrines ; M. l'abbé Crelier vient de le démontrer victorieusement dans son opuscule intitulé : *Le Livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. Renan* (Douniol, 1860). On ne pouvait relever avec une logique plus ferme tant de contradictions inouïes. L'habile et savant critique ne fait grâce à son adversaire d'aucune erreur ; il le poursuit et le confond avec une évidence irrécusable tout à là fois sur le terrain de la philosophie, de la cosmogonie et de la morale, où l'imprudent académicien s'était engagé sans autre appui que la hardiesse de ses affirmations. Pour dire, à la louange du travail de M. l'abbé Crelier, une parole digne de l'auteur et de son but, nous répéterons avec monseigneur de Poitiers, dont la sympathique approbation l'autorise, elle seule, plus que tout éloge : *M. Renan est aussi bien fustigé que le Livre de Job bien vengé.*

— Que dirons-nous de l'aveugle tentative de M. Renan contre le *Cantique des cantiques?* En touchant de sa main ce livre, qu'il n'appartient qu'aux cœurs chastes d'ouvrir et de comprendre, M. Renan, plus encore que par toutes ses contradictions philosophiques, a ébranlé son éphémère renommée. On pardonne l'inconséquence ; on plaint l'incrédulité, même volontaire, mais le bon goût suffit pour étouffer l'estime envers l'écrivain dont les hardiesses méconnaissent la décence. Nous remercions M. l'abbé Meignan d'avoir fait justice de cette malhonnête impiété. (*M. Renan et le Cantique des cantiques*, Douniol.) Après avoir démontré, pièces en main, que ce travail, prétendu original, n'est qu'un remaniement superficiel des études de Jacobi, d'Umbreit, d'Hitzig, et surtout d'Ewald, M. l'abbé Meignan suit pas à pas l'auteur, et réfute l'une après l'autre ses hypothèses absurdes sur l'ensemble et les détails du poëme. En vérité M. Renan ne comprend pas mieux les œuvres d'art que les questions philosophiques. Cet esprit est condamné à soutenir le mensonge et à pervertir le goût par la contradiction et le paradoxe. Mais que M. Renan y prenne garde, chacune de ses productions trouvera désormais des esprits fermes, des érudits et des controversistes prêts à en peser la valeur. S'il tient à sa réputation d'homme de goût et de savant, nous lui conseillons de ne la plus compromettre avec autant de naïveté.

PARIS — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

L'ASCÉTISME PROTESTANT

Dès le temps de Luther, Gaspard Schwenkfeld fut frappé des funestes résultats qu'amènerait infailliblement, au regard des mœurs et de la vie chrétienne, la doctrine du réformateur du seizième siècle. Dans un mémoire adressé au duc de Leignitz, en 1524, il se plaignit qu'on abusât de la croyance à la justification par la foi seule, pour vivre dans une fausse tranquillité. La négation du libre arbitre, disait-il, amène la négligence de la vertu; l'impossibilité de garder les commandements engendre une téméraire confiance en la foi; la négation de tout mérite fait mépriser les bonnes œuvres, et l'imputation des satisfactions de Jésus-Christ produit une sécurité funeste au salut des âmes [1]. Il essaya, dans une entrevue qu'il eut avec Luther à Wittemberg (1525), de le gagner à sa manière de voir. N'ayant pu y réussir, il n'en continua pas moins, à son retour, à répandre ses idées, et s'attacha beaucoup de cœurs par une piété sincère. Négligeant les principes, il n'estimait que la vie intérieure. Ses opinions se propagèrent surtout en Alsace et en Souabe. Luther l'excommunia comme *un possédé du démon qui ne comprenait ni ne savait ce qu'il déblatérait.* Les docteurs de Hanovre et de Brunswick dé-

[1] Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, art. *Schwenkfeld.*

clarèrent en 1556 qu'il n'était qu'un *diable enragé sous lequel déjà l'enfer ouvrait sa gueule béante* pour le recevoir. Traqué de toute part et chassé de pays en pays, il mourut à Ulm en 1561. Ses écrits polémiques sont plus logiques et plus dignes que ceux de ses adversaires, comme sa vie avait été plus pure et plus vertueuse que la leur [1].

Valentin Weigel, né à Hayna, dans le district de Meissen, en 1533, suivit la même direction que Schwenkfeld, mais avec tant de prudence, que, tout en propageant ses idées, il ne se rendit jamais suspect aux luthériens orthodoxes. Il admettait l'existence d'une lumière intérieure révélant seule à l'homme le sens de la parole divine déposée dans les Écritures, et lui communiquant les saintes inspirations d'une science véritable. Il insistait beaucoup sur la régénération de l'homme intérieur, qu'il faisait consister principalement dans la spiritualisation du corps; de telle sorte que l'homme fût tout entier esprit, dans ses sens, dans son intelligence, dans sa volonté. Mais pour expliquer cette transformation, il tomba dans des erreurs philosophiques et théologiques, dont nous n'avons pas à parler ici. Ses ouvrages [2], publiés après sa mort, furent combattus énergiquement par toute une phalange de luthériens, et brûlés publiquement à Chemnitz, en 1624 [3].

Cependant ces rigueurs n'étouffèrent point les germes qui commençaient à se développer. Jean Arnd (1555-1621), un des plus célèbres théologiens ascétiques du protestantisme, s'appliqua à remettre en honneur la pratique des exercices de la vie spirituelle, et à vivifier la foi par les œuvres de la charité. Il faisait ses délices de saint Bernard, de Tauler et de Thomas à Kempis.

[1] Voyez : Alzog, *Histoire universelle de l'Église,* traduction Goschler et Audley, t. III, p. 199. Paris, 1847. — Mosheim, *Institutiones historiæ christianæ recentioris*, t. II, p. 190. Amsterdam, 1741.

[2] Γνῶθι σεαυτον, *Dialogus de christianismo*, *Das Büchlein vom Leben Christi* (le Livre de la vie de J. C.), *Das Büchlein vom Gebet* (le Livre de la prière), etc.

[3] Voyez : Alzog, *l. c.* p. 186. — *Kirchenlexicon*, art. *Weigel.*

Ses *Quatre Livres du vrai christianisme* (Die vier Bücher vom wahren Christenthum), et son *Jardin céleste* (Paradiesgärtlein) traduits en bohémien, en suédois, en danois, en hongrois, en hollandais, en anglais, en français et en latin, devinrent la lecture favorite des protestants pieux. *Les Quatre Livres du christianisme* ont même été remaniés et publiés par des catholiques. Les docteurs luthériens et surtout Osiander à Tubingue s'opposèrent aux tendances d'Arnd, l'accusant d'hérésie et de fanatisme [1]. Le même esprit puisé à des sources catholiques, principalement dans saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard et Tauler, se retrouve dans les livres de Jean Gerhard (1582-1637) : *Loci theologici*, *Schola pietatis*, *Meditationes sacræ* [2]; plus encore dans les *Heures édifiantes et spirituelles* (Geistliche Erquickstunden) de Henri Müller, et dans les écrits de Théophile Groszgebauer [3], tous deux professeurs à Rostock au milieu du dix-septième siècle; mais surtout dans les poésies spirituelles de Paul Gerhard (1606-1676). « Les odes : *Ordonne tes voies* (Befiehl du deine Wege), et : *Réveille-toi, mon âme, et chante* (Wach auf, mein Herz, und singe), resteront, aux yeux de la postérité, des preuves du génie saint et poétique de ce pieux prédicateur [4]. »

Cependant ces tendances ascétiques n'avaient eu jusque-là rien de général. Ce n'était que des essais particuliers et des ten-

[1] *Kirchenlexicon*, art. *Arnd.*

[2] *Kirchenlexicon*, art. *Gerhard.*

[3] Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Piétiste*, et Bergier, *Dictionn. de théol.*, art. *Piétistes*, l'appellent *Broschbandt*, sans doute par un procédé analogue à celui qui leur fait écrire *Schwenfeld* au lieu de *Schwenkfeld*, mais notablement perfectionné. Ne serait-ce pas aussi à cette source que M. Lachat a puisé ce qu'il met en note à la page 279 du t. II de sa traduction de la *Symbolique* de Moehler? Car nous y voyons reparaître *Schwenfeld* et *Broschbandt* en compagnie de Müller devenu *Muller* et de Jacques Boehme transformé en Jacques *Bohm*. « Peu de temps après (après 1670), y est-il dit encore, *Schwenfeld* et Jacques *Bohm* formèrent des sociétés semblables en Silésie. » Le traducteur oubliait sans doute en écrivant ces lignes que Schwenkfeld mourut en 1561 et Boehme en 1624.

[4] Alzog, *l. c.* p. 186.

tatives en quelque sorte isolées. Enfin Jacques Spener parut (1635-1705), et constitua définitivement le *piétisme*, qu'on peut considérer comme *l'ascétisme protestant à la recherche de la perfection chrétienne*. Né à Ribeauvillé, en Alsace, il fut d'abord pasteur à Strasbourg, puis doyen du clergé de Francfort-sur-Mein, premier prédicateur de la cour à Dresde, et enfin prévôt à Berlin. Il est à peine croyable avec quelle rapidité ses tendances se généralisèrent, malgré l'opposition formidable des luthériens orthodoxes. De toute part il se forma de pieuses réunions, à l'imitation de celles qu'il avait lui-même présidées à Francfort-sur-Mein, et le piétisme prit racine dans presque tous les pays allemands à la fois. Mais en se répandant, il se divisa et s'affaiblit. Les sectes succédèrent aux sectes, n'ayant que le temps de reconnaître l'insuffisance de leurs devancières, et de les suivre presque aussitôt dans le tombeau de l'oubli. De sorte qu'aujourd'hui même, les piétistes sont encore aussi éloignés que leur fondateur de cette perfection chrétienne qu'ils entrevoient toujours, sans arriver jamais à l'atteindre.

Quelle fut la cause de tant d'avortements ? Pourquoi le protestantisme n'a-t-il pu jusqu'à ce jour réaliser l'idéal de perfection qu'il s'est formé, et qui plane inutilement devant ses yeux ? C'est ce que nous allons examiner. L'histoire du piétisme nous fournira les premières données du problème ; nous en chercherons ensuite la solution dans la nature même de l'ascétisme protestant.

I

Le piétisme, tel que Spener l'avait conçu et établi sur le terrain de la pratique, n'avait d'autre but que de ranimer la vie spirituelle qui s'éteignait au milieu des controverses spéculatives provoquées par les continuelles dissensions des réformateurs au sujet du dogme. C'était donc, dans le principe, une école exclusivement

pratique. Son fondateur, uniquement désireux de contribuer à la renaissance de la vie morale et religieuse, dirigeait tous ses efforts vers ce seul but. Dans ses sermons pleins de simplicité, de mouvement et d'onction, quoique déparés d'ailleurs par des longueurs fastidieuses, il inculquait fortement la nécessité de vivifier la foi par la pratique des œuvres. Pour remédier à l'ignorance religieuse parmi le peuple, il rétablit l'usage des catéchismes, non-seulement pour les enfants qui se préparaient à la première communion, mais aussi pour les adultes, en faveur desquels il publia un ouvrage intitulé : *Simple Exposition de la doctrine chrétienne, conformément à l'ordre du petit catéchisme de Luther* [1]. Il obtint même du magistrat de Francfort une ordonnance pour le rétablissement de la confirmation et des instructions préparatoires à ce sujet. Dans les réunions privées qu'il tenait chez lui sous le nom de *collegia pietatis*, il faisait faire le lundi la répétition des sermons du dimanche, et le mercredi il lisait lui-même un chapitre de la Bible, s'arrêtant à chaque verset, pour y ajouter ses remarques, ses explications et ses exhortations pieuses ; puis il permettait à ses auditeurs d'exposer leurs doutes ou leurs bonnes pensées. Chaque jour les imperfections et le vice constitutif de l'Église luthérienne au point de vue moral le frappaient davantage. Il s'en ouvrit et manifesta toute sa pensée dans la préface qu'il fit à la nouvelle édition d'un ouvrage de Arnd [2], et qu'il publia ensuite séparément sous le titre de *Pia Desideria*. La propagation des réunions domestiques à l'imitation des temps apostoliques, l'établissement d'un sacerdoce laïque adjoint et subordonné au ministère officiel, une formation moins spéculative et plus pratique des prédicateurs dans les écoles et les universités, la lecture de Tauler, de Thomas à Kempis et de la *Théologie allemande* [3] recommandée

[1] Einfæltige Erklærung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismi Lutheri. 1677.

[2] *Postille* (sermonnaire).

[3] Ouvrage du quatorzième ou du quinzième siècle, remanié depuis par des

aux étudiants en théologie, jointe à l'explication ascétique de la Bible par un professeur moins préoccupé de la science que de la piété; tels étaient les principaux désirs manifestés dans ce livre. Cette publication obtint un succès prodigieux, même parmi ceux qui se déclarèrent plus tard les ennemis de l'auteur, et dans un grand nombre de villes on commença des réformes sur le plan proposé. Mais le blâme indirect que ces institutions versaient sur la plupart des prédicateurs luthériens, et le mépris que Spener affectait à leur égard, lui suscitèrent une opposition formidable. A Dresde, le zèle avec lequel il s'éleva, en qualité de prédicateur de la cour, contre les plaisirs et les divertissements mondains, qu'on n'avait point jugé à propos de suspendre un jour de pénitence publique, lui attira la disgrâce du prince. Bien des désagréments le suivirent à Berlin, soit de la part de ses adversaires, soit de la part de ses propres adeptes, dont le piétisme commençait à dégénérer et à entrer dans des voies différentes de la sienne. Malgré tant d'opposition, son influence ne diminua point, et lorsqu'il mourut en 1705, il se consolait dans la pensée que le *royaume de Dieu* était *proche*.

Spener est incontestablement un des plus beaux caractères qui aient paru dans le protestantisme. Il était pieux et soumis à la direction de la Providence divine, plein de compassion et d'intérêt pour les souffrances et les nécessités d'autrui, doux et pacifique. On ne peut néanmoins méconnaître en lui un certain orgueil subtil et secret qui le poussait à mépriser les autres et à s'ériger lui-même en docteur. En se renfermant exclusivement dans la pratique, il développait la religiosité aux dépens de la piété véritable et solide, et donnait l'impulsion à un faux mysticisme qui, ne trouvant de contre-poids dans aucune doctrine posi-

protestants, particulièrement par Luther, qui en donna la première édition imprimée avec le titre suivant : *Eyn deutsch Theologia. Das ist eyn edles Büchlein von rechtem Verstandt, vas Adam und Christus sey und wie Adam yn uns sterben ond Christus erstehen soll.*

tive, devait arriver nécessairement aux plus graves aberrations[1].

Vers la fin du dix-septième siècle, le piétisme pratique reçut une nouvelle impulsion par les prédications d'Ernest Chrétien Hochmann, de Hochenau dans la basse Autriche, et par les écrits de Jean Conrad Dippel, qui parurent sous le nom de *Christianus Democritus*. Le premier, n'ayant point trouvé d'écho dans les Pays-Bas parcourut au commencement du dix-huitième siècle les duchés de Juliers, de Berg et de Clèves, prêchant tantôt en plein air, et tantôt dans les maisons des particuliers. Poursuivi par les luthériens orthodoxes, il trouva d'abord un asile à Mühlheim dans la maison du chevalier Broich, puis il vint à Elberfeld, où déjà les esprits étaient admirablement préparés au piétisme. Les contradictions qu'il eut à essuyer ne firent qu'augmenter sa vogue. Sa doctrine, espèce de mysticisme et de quiétisme protestant de l'école de Molinos, reposait principalement sur la fuite de toute sensualité, l'amélioration complète des mœurs, l'imitation de Jésus-Christ, et l'amour de Dieu et du prochain. Il parlait avec feu et enthousiasme, mais sans enflure ni fanatisme, dans un langage populaire, et pratiquait lui-même le premier tout ce qu'il enseignait. Un extérieur humble, calme et modeste, lui gagnait tous les cœurs. Paraissait-il quelque part, le peuple accourait en foule pour l'entendre. Une fois, entre autres, il prêcha au-dessous de Elberfeld, dans une prairie appelée le champ des bœufs (Ochsenkamp), avec tant de force et d'éloquence, que ses auditeurs, électrisés et comme soulevés par sa parole, « croyaient voir se lever pour eux l'aurore de l'éternité[2]. » Ses prédications opéraient un grand bien dans les cœurs; elles ne faisaient point de fanatiques, mais des adorateurs enthousiastes de Dieu et du

[1] Voyez, pour la biographie de Spener, *Kirchenlexicon*, art. *Spener;* pour ses disputes avec les lutheriens orthodoxes, Mosheim, qui, à part ses préjugés, est l'auteur le plus complet ; pour ses tendances piétistes, la *Symbolique* de Moehler.

[2] Jung Stilling, dans G. Philipps' und G. Goerres', *Historich-politiche Blætter*, t. XLII, p. 25.

Christ. Il prenait le christianisme au sérieux et cherchait à persuader autant par l'exemple que par les discours.

Tout autre nous apparaît son compagnon Jean Conrad Dippel. En enseignant la même doctrine, il semblait moins avoir pour but de réformer les mœurs parmi ses adhérents, que de mettre en évidence le manque de vie religieuse dans ses adversaires. Naturellement railleur et peu disposé pour sa part à l'abnégation, il se plaisait à déverser le ridicule et le sarcasme sur les défauts d'autrui, sans se mettre grandement en peine de corriger les siens. Aussi le peuple, qui avait caractérisé les tendances réellement pratiques, quoique souvent exagérées, des Hochmanniens en leur donnant le nom de *Schmachtfeinen* (les raffinés du jeûne), stigmatisa celles des Dippeliens par l'épithète de *Schwelgfeinen* (les raffinés de la débauche). C'est ce qui explique pourquoi Dippel exerça plus d'influence au loin que de près. A distance, il n'était connu que par ses écrits, tandis que sa conduite ne pouvait échapper aux regards de ses voisins[1].

Une plus noble figure parmi les piétistes de l'école pratique, c'est celle de Gerhard Tersteegen (1677-1769). Né à Meurs, il était le plus jeune de huit enfants, et malgré ses talents, qui semblaient l'appeler à l'étude et à l'instruction, on le destina au commerce. *Illuminé* une première fois durant son apprentissage, il passait des nuits entières à lire, à prier et à méditer. Plus tard, à la tête d'une fabrique de rubans, il donnait abondamment aux pauvres et leur distribua jusqu'au prix d'une maison qui lui était échue en héritage. Son vêtement, sa nourriture et son genre de vie étaient ceux d'un pauvre. Une austérité si peu conforme aux idées du monde éloigna de lui tous ses parents. Ainsi abandonné, il fut encore éprouvé par une longue maladie, et finit par être réduit à la dernière nécessité. Ce fut dans cet état d'affai-

[1] Voyez : *Kirchenlexicon*, art. *Dippel* et *Schwærmerei*. — Krug, *Kritische Geschichte der protestantisch religiœsen Schwærmerei, Sectirerei*, etc., I. *Vorlesung*, p. 20. — Mosheim, t. II, § 33, p. 600.

blissement de ses forces corporelles, que ses rapports avec le piétiste Hofmann, un des disciples de Spener, *l'illuminèrent* pour la seconde fois, et que par un billet écrit de son sang il se dévoua tout entier au service du Christ. Krug en a reproduit le texte[1]; en voici la traduction :

A mon Jésus!

« Je me lègue à vous, mon unique époux et sauveur Jésus-Christ, pour être votre entière et éternelle propriété. Je renonce de cœur à tout droit et pouvoir que Satan m'aurait donné injustement sur moi-même, à dater de ce soir même où vous, ô mon bien-aimé! par votre mort, vos combats, votre agonie et votre sueur de sang au jardin de Gethsemani, vous avez racheté mon âme pour être votre bien et votre épouse, brisé les portes de l'enfer, et ouvert pour moi le cœur aimant de votre père. Que dès ce soir mon cœur et tout mon amour vous soient à jamais voués et offerts en sacrifice comme une marque de l'éternelle reconnaissance que je vous dois! Que dès maintenant et pour l'éternité *votre volonté soit faite et non la mienne!* Commandez, gouvernez et régnez en moi! Je vous donne plein pouvoir sur moi, et promets avec votre aide et secours de laisser répandre jusqu'à la dernière goutte de mon sang, plutôt que sciemment et volontairement, intérieurement ou extérieurement, je ne vous devienne infidèle ou désobéissant. Tenez, me voici tout entier, doux ami des âmes, afin que vous m'attachiez à vous pour toujours par les chastes liens d'un amour virginal. Puisse votre Esprit ne jamais s'éloigner de moi, et votre agonie me soutenir! Oui, qu'il en soit ainsi! que votre Esprit mette le sceau à cette promesse écrite dans la simplicité.

Votre

Le jeudi-saint
au soir, l'an 1724.

indigne propriété
GERHARD TERSTEEGEN. »

[1] KRUG, l. c. p. 38.

En 1730 il se retira des affaires et se fit prédicateur. L'estime et la considération qu'on avait pour lui allèrent en croissant. En 1751 il imprima ses premiers sermons. D'autres discours tenus par lui, de 1753 à 1756, parurent plus tard sous le titre de *Miettes spirituelles*. Le nombre de ses auditeurs, devenu très-considérable, l'obligeait de remplir avec sa voix plusieurs salles à la fois; et comme il avait toujours été faible, il éprouva, par suite de ses efforts, un accident qui lui interdit pour le reste de ses jours la parole en public. Il s'adonna alors à la publication de quelques ouvrages, parmi lesquels on remarqua surtout *le Petit Collier de perles* (Die kleine Perlenschnur) et le *Parterre spirituel* (Das geistliche Blumengartlein), qui parurent peu de temps avant sa mort. Tersteegen mourut le 3 avril 1769[1].

Tels furent les principaux docteurs de l'école pratique. Se bornant à suivre de fait la voie qui leur semblait la plus propre à les conduire au salut, ils s'inquiétaient peu de motiver théoriquement leur manière d'agir, et de l'harmoniser avec la doctrine luthérienne orthodoxe. Dans les nombreux conflits dogmatiques qui s'élevaient au sein de l'Église protestante, ils se tenaient à l'écart, et ne cherchaient qu'à poursuivre tranquillement leur chemin. On ne s'expliquerait pas comment ils ont pu se faire un si grand nombre de disciples, malgré la contradiction manifeste qui existait entre leur croyance et leur conduite, si l'on ne remarquait que leur action s'exerça principalement sur les populations ouvrières et industrielles, dont l'intelligence est généralement peu propre à saisir les antilogies doctrinales, et parmi lesquelles le sens pratique prévaut toujours. Aussi toutes les fois qu'on voulut sortir de ce cercle pour atteindre les classes éclairées, on sentit le besoin de masquer ou d'atténuer au moins cette contradiction, et de donner

[1] Sur Tersteegen voyez : KUHN, loco citato, III. *Vorlesung*, p. 32. — *Kirchenlexicon*, art. *Tersteegen*. — WOLFF, *Geschichte der Stadt Ronsdorf*, Mühlheim, a. d. Ruhr, 1850, p. 18.

à la pratique un fondement théorique. De là une seconde école qu'on pourrait appeler théorico-pratique.

Le premier qui entra dans cette voie, ce fut le docteur Samuel Collenbusch (1724-1803). Comme il sentait le besoin de se justifier à lui-même sa pratique, et ne trouvait point d'ailleurs le moyen de la concilier avec les doctrines protestantes dans lesquelles il avait été élevé, il prit le parti de les modifier et de se faire à lui-même son symbole. Il crut devoir reconnaître en théorie la possibilité et la nécessité de la coopération de l'homme à l'œuvre de sa sanctification, qu'il reconnaissait déjà pratiquement. Suivant sa doctrine, le salut ne peut s'obtenir indépendamment des œuvres; la foi se fortifie par notre coopération conformément à la parole de l'Apôtre : « Votre foi croît de plus en plus[1] ; » et si elle ne s'accroît rapidement, la faute en est à nous, non point à Dieu; celui enfin qui est lent et paresseux à affermir sa vocation par les œuvres n'aura point de part à la gloire que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. Sur ces points, comme sur plusieurs autres encore, Collenbusch s'éloignait de la croyance luthérienne pour se rapprocher de la foi catholique. Il avait trouvé la voie véritable, mais, abandonné à lui-même et sans guide, il ne sut ni en atteindre le terme, ni la suivre sans écarts. Les principes catholiques qu'il avait entrevus restèrent toujours pour lui dans une certaine obscurité, et comme enveloppés de nuages qui ne lui permirent pas de se formuler à lui-même clairement sa pensée. Ainsi les modifications qu'il fit subir au symbole luthérien ne furent pas toujours heureuses, et de plus il ajouta aux erreurs du protestantisme de nouvelles erreurs sur Dieu, sur l'homme, et sur les rapports qui unissent l'un à l'autre. Néanmoins, comme sa doctrine levait les contradictions les plus apparentes, elle ne laissa pas de trouver de l'écho[2].

[1] II *Thessal.*, I, 3.

[2] Voyez sur Collenbusch : Krug, loco citato, XIII, XIV, XV, *Vorlesung*, p. 205. — *Historisch-politische, Blætter*, t. XLII, p. 586. — *Kirchenlexicon*, art. *Schwærmerei*, p. 828.

Godfroid Daniel Krummacher (1777-1837), calviniste, crut avoir trouvé le moyen, non-seulement de concilier la doctrine de Calvin avec les tendances pratiques du piétisme, mais de leur donner un appui dans cette doctrine même. Il enseignait d'une part la prédestination absolue, l'entière corruption de la nature humaine en Adam, la restriction de la grâce aux seuls élus, et l'impossibilité de toute coopération de notre volonté à l'action divine; d'autre part, il voulait néanmoins qu'on s'appliquât sérieusement à la pratique de la vertu. L'accomplissement de la loi, disait-il, étant l'unique chemin du ciel, ceux que Dieu a prédestinés y sont nécessairement fidèles, et leur sainteté est exclusivement l'œuvre de la grâce, la coopération de l'homme sur ce point n'étant ni requise, ni même possible : Dieu ne nous choisit point pour ses élus en prévision de nos bonnes œuvres, mais nous accomplissons ces œuvres parce que Dieu nous a choisis. Ainsi la sainteté de notre vie est à la fois une conséquence et une marque de notre prédestination. D'où il tirait enfin ces étranges conclusions : Puisque ceux qui ne pratiquent point s'en abstiennent uniquement parce qu'ils sont réprouvés, ils seront certainement damnés. Au contraire, puisque ceux qui pratiquent ne le font que parce qu'ils sont prédestinés, essayons donc de le faire; car si nous le pouvons, ce sera une marque de notre prédestination. En combinant ce système, Krummacher semble ne s'être point aperçu que s'il y a un encouragement pour la vertu dans l'*espoir* du salut, la *certitude* du salut donne au vice un attrait presque irrésistible. Mais ses disciples se chargèrent de le lui faire comprendre. Il devint sans le vouloir le père de deux sectes opposées. L'une, assez restreinte, considérait les œuvres comme intimement liées au salut, puisqu'elles étaient une conséquence nécessaire de la prédestination, et s'encourageait par cette pensée à la vie pratique. L'autre, beaucoup plus nombreuse, regardait les deux choses comme parfaitement indépendantes, puisque les œuvres n'étaient qu'un résultat de la grâce et nullement de nos efforts,

et ne se gênait point de vivre bien à l'aise. Assis autour d'une table et le verre à la main, ses adeptes faisaient le procès à la vie sensuelle en buvant bravement à leur délivrance finale. Pour eux nulle prédication, nulle prière, nulle liturgie; ils n'allaient à l'église que pour y troubler les autres et y fumer. Ils poussèrent si loin leurs excès qu'on fut obligé non-seulement de leur interdire toute réunion, mais même de les jeter en prison. Krummacher désavouait hautement leur conduite scandaleuse. Il n'en fut pas moins condamné par les représentants du synode à faire un sermon de rétractation et de pénitence sur ce texte de saint Paul : « Resterons-nous dans le péché pour faire abonder la grâce? A Dieu ne plaise! car étant morts au péché, comment pourrions-nous y vivre encore[1]? » Ceux même de ses disciples qui suivaient une direction plus honorable et plus voisine de la pratique chrétienne lui occasionnèrent souvent bien des désagréments, par la fierté, l'orgueil et l'arrogance que leur donnait la doctrine de la connexité de leurs bonnes œuvres avec la certitude de leur prédestination. Après plusieurs vicissitudes et de nombreuses épreuves, Krummacher mourut en 1837, avec le chagrin d'avoir provoqué une réaction directement contraire au but qu'il s'était proposé[2].

L'œuvre de destruction commencée par la prétendue conciliation de la théorie avec la pratique fut enfin achevée par Hermann Frédéric Kohlbrugge, qui ruina la pratique par la théorie. Il parut à Elberfeld en 1846, où il se fit aussitôt des adeptes parmi ceux qui étaient de l'Église unie, et après la publication de la patente royale du 30 mars 1847, au sujet de la religion, il fut nommé prédicateur dans une nouvelle communauté qui prit le nom de *réformés des Pays-Bas*. Sa doctrine est le plus rigide et le plus strict calvinisme, auquel vient se joindre, on ne

[1] *Rom.* VI, 1, 2.

[2] Voyez sur Krummacher : KUHN, p. 257. — *Historisch-politische Blætter*, t. XLII, p. 285. — *Kirchenlexicon*, art. *Schwærmerei*, p. 829.

sait comment, l'exhortation à l'imitation de Jésus-Christ. Le péché, disait-il, domine tellement dans l'homme que les élus eux-mêmes lui sont encore soumis, et qu'une justification réelle n'est qu'une chimère. La grâce n'est pas assez puissante pour détruire le vieil homme et former l'homme nouveau. Le chrétien n'a donc pas à se mettre en peine de la sainteté; c'est le Christ lui-même qu'il doit poursuivre, c'est de la justice du Christ qu'il doit se revêtir. Les œuvres ne sont ni une conséquence ni une marque de la prédestination; elle ne peut se reconnaître qu'à certaines consolations intérieures qui nous persuadent que nous sommes réellement élus. Une pareille doctrine était plutôt un obstacle qu'un encouragement à la vie chrétienne. Plusieurs des disciples de l'austère docteur s'en aperçurent bientôt, et, se détachant de leur maître, retournèrent à l'Église luthérienne orthodoxe. Ainsi l'introduction de l'élément spéculatif dans le piétisme, loin de soutenir la vie active et chrétienne, aboutit à l'éliminer entièrement, par la substitution progressive de la théorie à la pratique[1].

Parallèlement aux deux écoles dont nous venons de parler s'en formait une troisième, l'école visionnaire, dont les commencements remontent au temps même du fondateur du piétisme. Déjà du vivant de Spener, plusieurs de ses adhérents avaient été suspectés de tendances enthousiastes et millénaires, à cause des visions, révélations et ravissements d'un certain nombre de femmes attachées à la secte piétiste, parmi lesquelles on remarquait entre autres mademoiselle Rosemonde-Julienne d'Assebourg, du pays de Magdebourg; une servante de Erfurth nommée Anne-Marie Chuchart; Magdeleine Elrich de Quedlimbourg; la stigmatisée Anne-Éve Jacob, qui prétendait avoir vu la sainte Trinité; la prophétesse du Würtemberg Christine-Reine Bader; Adélaïde-Sibylle Schwarz, de Lübeck; Catherine de Halber-

[1] Voyez sur Kohlbrugge : Kuhn, p. 305. — *Historisch-politische Blætter*, t. XLII, p. 449.

stadt, et Anne-Marguerite Jahn[1]. Mais le premier fondateur de secte dans cette école fut un nommé Élie Eller, né près de Elberfeld, vers la fin du dix-septième siècle. Contre-maître dans la fabrique Bolkhaus jusqu'en 1725, il succéda à son patron et épousa sa veuve. Se trouvant alors en mesure de se donner pour fondateur d'une religion nouvelle, il commença à prêcher contre les vices et la corruption du monde, annonçant hardiment le règne prochain du Messie. Le prédicateur Schleiermacher le regardait comme un homme béni de Dieu, et l'affluence dans la maison du nouveau prophète s'accrut d'autant plus rapidement, qu'en même temps qu'il distribuait à ses auditeurs le pain de la parole, il ne dédaignait pas de les admettre à sa table. La fille du boulanger, Anne de Buchel, devint bientôt le personnage principal de ces réunions. Après s'être saturée de la lecture des prophètes et de l'*Apocalypse* de saint Jean, elle se mit à jouer elle-même le rôle de prophétesse; ce qui augmenta tellement le nombre des curieux, qu'en moins d'un an, cinquante familles s'étaient fait affilier à la secte. Ses paroles, recueillies comme autant d'oracles, étaient aussitôt transcrites dans un livre qu'on ne montrait qu'aux initiés. Cependant les assiduités d'Eller auprès d'Anne de Buchel étant devenues suspectes à sa femme, celle-ci osa lui en dire un mot. Ce mot la perdit. La prophétesse, en vertu d'une nouvelle inspiration, se déclara la femme revêtue du soleil[2]. Un jour elle serait mère du Fils de l'homme, qui viendrait pour la seconde fois racheter le monde et châtier les impies avec une verge de fer[3]. Elle était de la race de David; M. Eller aussi. Quant à madame, il ne fallait voir en elle que la grande prostituée de Babylone. On se saisit donc de la malheureuse, on l'enferme sous le toit, on l'accable de mauvais traitements, on force ses propres enfants à aller la maudire et à la

[1] *Kirchenlexicon*, art. *Spener*, p. 281.
[2] *Apoc.* XII, 1.
[3] *Ps.* II, 9.

vouer à l'enfer par leurs enchantements. Enfin, après six mois de vexations incroyables, elle mourut. Schleiermacher fit son oraison funèbre. Eller ne se possédait plus de joie, et toute sa secte approuva un châtiment si bien mérité.

Peu de temps après cette exécution, Anne, devenue madame Eller, déclara qu'elle et son époux seraient les fondateurs du nouveau royaume du Messie : les rois et les princes devaient se soumettre à eux, et elle-même était l'épouse de l'Agneau. Cette bienheureuse époque commencerait en 1730. En 1745 l'empire du Fils de l'homme prendrait d'immenses accroissements, pour s'étendre enfin à tout l'univers en 1770. Eller, de son côté, disait que l'époque de l'Église de Sardes s'était terminée en 1729, et qu'en 1730 commencerait celle de l'Église de Philadelphie. La liberté des enfants de Dieu consistait selon lui dans le pouvoir de faire tout ce qu'ils voudraient. Il envoya ses émissaires par toute l'Allemagne, en Suisse, en Hollande, dans les royaumes du Nord, et partout on attendait avec impatience la naissance du Sauveur. Anne devint mère en effet, mais d'une fille. Ce fâcheux contretemps n'ébranla point la foi des croyants. L'enfant ne vécut point, et lorsque l'année suivante parut un garçon, leur joie ne connut plus de bornes. On l'appela Benjamin; son père le déclara fils de Dieu, né sans la tache originelle, et tous les adeptes vinrent se prosterner devant lui pour l'adorer. On l'apportait aux assemblées, et chaque petit cri qu'il poussait était un signe que le Seigneur lui avait parlé. Mais le nouveau roi de Sion suivit bientôt la voie de toute chair; il mourut encore enfant.

Eller néanmoins ne se laissa point déconcerter, et comme ses menées commençaient à devenir suspectes aux autorités civiles et religieuses, pour se soustraire à la surveillance, il résolut de transporter la nouvelle Sion hors de la ville, sur une montagne déserte, près d'une ferme où il était né. Sous prétexte de défrichement et d'amélioration de ces terrains incultes, il y bâtit d'abord une maison; d'autres bientôt se joignirent à la sienne, et de toutes les villes environnantes, de riches familles vinrent

fonder avec lui la Jérusalem nouvelle, remarquable par l'irrégularité de sa construction, toutes les maisons devant être placées de manière que de trois côtés on pût apercevoir le sanctuaire de Sion, c'est-à-dire la maison Eller. En 1738 la prophétesse ayant eu, au lieu du nouveau Benjamin qu'on attendait, une seconde fille, Eller se tira d'embarras en annonçant que cette petite enfant aurait l'âme virile et accomplirait des actions dignes d'un homme. Lorsqu'elle fut âgée de deux ans, on lui accorda les honneurs divins. Les initiés s'inclinaient aussi avec respect devant les portraits du père et de la mère. Constamment malheureuse, madame Eller eut une troisième fille, mais elle s'en consola en lui donnant le beau nom de Rachel.

Les accroissements rapides de la nouvelle Jérusalem en firent bientôt une ville, dont Eller devint le chef civil et religieux. Les deux époux avaient dans l'église nouvellement construite un trône élevé à double siége en velours cramoisi avec ornements d'or. Madame, en costume princier, s'y faisait porter par les principaux de la ville. Toute la commune, du reste, était partagée en *initiés* et *non-initiés*. Parmi les premiers, ceux qui reconnaissaient dans les deux époux le père et la mère de Sion, et avaient reçu d'eux l'assurance de leur prédestination, prenaient le nom de *donnés;* les autres s'appelaient *étrangers*. Les *non-initiés* étaient aussi connus sous le nom d'*étrangers du portique*, comme n'ayant pas encore pu pénétrer dans le temple de Sion. Aucun sermon ne se prêchait que le texte n'en eût été donné par Eller et sa femme, qu'on appela dès lors l'arche d'alliance, l'*Urim* et le *Thummin*. Nul acte n'avait de valeur sans leur concours. Mais cette espèce de tyrannie éveilla les soupçons, et la prophétesse étant venue à mourir au milieu d'un repas, tous ceux qui n'avaient été attirés que par ses prédictions s'éloignèrent, entre autres Schleiermacher. Eller sut néanmoins retrouver son crédit par ses intrigues. Il fit donner toutes les charges et toutes les dignités à ses parents et à des initiés. Ainsi environné de ses créatures, et plus fort que jamais, il s'abandonna librement à ses passions. Chaque jour était une

fête, et chaque fête amenait un grand repas, pendant lequel, entre autres usages pieux, on avait coutume de faire passer un morceau de pain auquel M. Eller avait mordu le premier, afin que chacun des convives pût y mordre dévotement à son tour. C'était la cérémonie du pain bénit.

Cette prodigalité (pour ne point employer d'autre terme) ayant à peu près épuisé la fortune du voyant, il songea à une troisième alliance. Un des plus riches habitants de Ronsdorf (la nouvelle Jérusalem) mourut fort à propos. Eller fit à sa veuve une visite de condoléance, et l'on ne fut pas peu surpris de voir un mariage avant la fin du deuil. Cependant madame Bosselmann ne remplaça jamais pour lui Anne de Buchel. En vain, pour retenir un reste d'autorité qui lui échappait, voulut-il employer la force en sévissant contre ses contradicteurs ; l'opposition grandit chaque jour et l'affaire ayant été portée à Berlin, on allait le juger, lorsqu'il mourut en 1750. L'enterrement à peine fini, le gendre d'Eller déclara que le prophète, en montant au ciel, avait laissé tomber son manteau, et que lui, Jean Bolkhaus, l'avait ramassé. Cette ruse lui valut quelques années de crédit, mais les dissensions intérieures et l'intervention du gouvernement amenèrent bientôt la décadence de la secte [1].

L'école visionnaire se montre plus exempte de mélange dans Emmanuel Swedenborg, né à Stockholm en 1688, qui se croyait appelé à être le restaurateur du christianisme en fondant une ère nouvelle et impérissable. Cette ère de perfection devait commencer exactement le 19 juin 1770. C'était le ciel nouveau et la terre nouvelle, la Jérusalem céleste annoncée dans l'*Apocalypse*. Sa doctrine n'était pas exclusivement spéculative, comme on pourrait le croire au premier abord. Elle avait son côté pratique, et même sa raison d'être se trouve dans une idée tout à fait morale. La justification, expliquée à la manière des protestants, ré-

[1] Voyez sur Eller : Krug, p. 64. — *Historisch-politische Blætter*, t. XLII, p. 28-40, 148-164. — Wolff, *Geschichte von Ronsdorf*, p. 21 et suiv. — *Kirchenlexicon*, art. *Schwærmerei*, 428.

voltait l'esprit de Swedenborg, et tout l'enseignement des pères de la réforme lui paraissait aussi contraire à la vie chrétienne qu'à la parole de Dieu. Son plus grand soin, sa première préoccupation fut de combattre ces doctrines et d'en montrer la pernicieuse influence sur la vie religieuse et morale. Nous n'analyserons point tout son système; qu'il nous suffise, après avoir indiqué de quelle manière il se rattache au piétisme, d'en faire ressortir le côté visionnaire. Voici comment Swedenborg raconte lui-même sa première vision :

« J'étais à Londres, je dînais fort tard à mon auberge ordinaire, où je m'étais réservé une chambre pour avoir la liberté d'y méditer à mon aise sur les choses spirituelles. Je m'étais senti pressé par la faim, et je mangeais de grand appétit. Sur la fin de mon repas, je m'aperçus qu'une espèce de brouillard se répandait sur mes yeux, et je vis le plancher de ma chambre couvert de reptiles hideux, tels que serpents, crapauds, chenilles et autres. J'en fus d'autant plus saisi que les ténèbres augmentèrent, mais se dissipèrent bientôt. Alors je vis clairement un homme au milieu d'une lumière vive et rayonnante, assis dans un coin de la chambre : les reptiles avaient disparu avec les ténèbres. J'étais seul; jugez de la terreur qui s'empara de moi quand je lui entendis prononcer distinctement, mais avec un ton de voix bien capable d'imprimer la terreur : *Ne mange pas tant* [1]! » Ainsi l'exaltation religieuse, une idée fixe contre les pères de la réforme, les fumées du vin jointes au travail d'un estomac surchargé d'aliments, voilà la première origine, sinon les causes ordinaires des visions de Swedenborg. Il est curieux de voir comment sa haine contre les doctrines protestantes se reflète dans ces visions. Le voyant se transportait souvent par l'imagination dans l'autre monde, et, prenant ses rêves pour une réalité, il en parlait avec l'accent de la plus vive conviction. C'est ainsi qu'il vit dans l'autre monde Luther, Mélanchthon et Calvin.

[1] Moehler, la *Symbolique*, trad. Lachat, t. II, p. 304, note.

« Lorsque le docteur saxon passa sur les bords inconnus, il fut placé dans une région qui avait une parfaite ressemblance avec le Wittemberg : c'était le même ciel, le même soleil; les rivières, les bois, les rochers, les habitations, tout présentait le même aspect. Là, plein d'une audacieuse assurance, et bouffi d'orgueil, Luther rassemblait ses disciples autour de lui, rangeant à ses côtés ceux qui avaient défendu sa doctrine avec le plus de zèle. D'un ton vif et dogmatique, il répétait incessamment : *La foi justifie seule*. Mais, ô douleur ! voilà qu'un ange lui déclare que cette doctrine est radicalement fausse, et qu'il ne peut entrer dans le séjour de la gloire, s'il ne veut l'abandonner. A ces mots, le réformateur est frappé comme d'un coup de foudre. Longtemps il refuse de se soumettre, mais enfin le doute s'empare de son cœur, et dans un autre voyage le prophète retrouva l'apôtre dans la troisième région. C'est ici une sorte de purgatoire où l'on travaille à la conversion des méchants, des hommes engagés dans le crime ou dans l'erreur. Alors un ange dit à Swedenborg que Luther paraissait reconnaître ses égarements, qu'on avait espérance de le ramener dans la droite voie[1]. » Ainsi le moine de Wittemberg a eu beau nier le purgatoire, de par Swedenborg, qui n'y croyait pas plus que lui, il a fallu qu'il y passât en personne avant de parvenir au ciel, où il ne fut reçu, dit le voyant, qu'en considération de l'Église catholique dans le sein de laquelle il avait vécu pendant ses premières années.

Mélanchthon fut moins heureux. Sa doctrine sur la justification l'avait empêché d'être reçu au ciel, et quand Swedenborg le rencontra, il travaillait avec ardeur à un ouvrage théologique. Toujours il écrivait ces funestes paroles : *La foi justifie seule*, et toujours elles s'effaçaient sous sa plume. Vainement les anges essayèrent-ils de le faire changer d'opinion; Mélanchthon s'obstinait. Un jour cependant il voulut écrire ces mots :

[1] Moehler, *ibidem*, p. 368.

La foi justifie avec la charité; mais comme ils étaient contraires à sa pensée, il n'en put venir à bout. Rien donc n'indique que ses douleurs doivent jamais finir, ni qu'il puisse être reçu dans le ciel. Le sort de Calvin fut plus malheureux encore. Le prophète le vit précipiter dans un abîme plein d'esprits effroyables et hideux, en punition de son orgueil et de sa sensualité.

« Les rêves de Swedenborg, dit Alzog, répondent aux besoins et aux désordres d'une époque désolée par l'incrédulité, divisée par le schisme, agitée par les besoins de la foi renaissante, exaltée par les excès du protestantisme, dédaigneuse de ce qui est simple et purement logique, et par là même aisément fascinée par tout ce qui paraît nouveau, étrange, prodigieux[1]. »

Parmi les voyantes qui voulurent partager avec les hommes le privilége de la révélation, la plus fameuse, sans contredit, comme la plus distinguée, fut la baronne Julienne de Krüdener, née à Riga en 1766, et qui devint bientôt une des piétistes les plus avancées. Fille du baron de Bietinghoff, riche propriétaire de Courlande, elle reçut une éducation très-soignée et peut-être trop d'instruction pour une femme. Dès l'âge de neuf ans, elle était devenue un objet d'admiration par ses connaissances et la rapidité de ses progrès. Emmenée alors à Paris par son père, elle se trouva dans la maison paternelle en contact fréquent avec Buffon, Marmontel et autres beaux esprits de l'époque. Quoique la piété de Julienne n'eût point souffert de ces rapports avec les encyclopédistes, il n'est pas invraisemblable que son cœur encore tendre y eût reçu les premiers germes de l'erreur. Son rang, son esprit cultivé, sa beauté, augmentaient en elle le charme de l'innocence et de la vertu. Lorsqu'elle eut atteint l'âge de quatorze ans, le baron de Krüdener demanda sa main. Peu de temps après le mariage, elle suivit son époux, beaucoup plus âgé qu'elle, à Venise où il se rendait en

[1] Alzog, *Histoire univ. de l'Église*, trad. Goschler et Audley, t. III, p. 400. — Voyez en outre Moehler, *Symbolique*, p. 303-357. — *Kirchenlexicon*, art. *Swedenborg*.

qualité d'ambassadeur de Russie. Mais le baron s'aperçut bientôt que les soins du ménage ne seraient jamais son premier souci. La grande dame se voyait environnée de maints courtisans, et la pieuse Julienne, que le peuple suivait en foule chaque fois qu'elle se présentait en public, se croyait obligée de contenter tous les pauvres. M. de Krüdener, après qu'elle lui eût donné un fils et une fille, la renvoya à Riga dans la maison paternelle. Là elle se rendit trop aimable pour éviter tous les égarements de la vie. Afin de retrouver la paix de l'âme, elle fit le voyage de Paris, où de nouveaux plaisirs lui occasionnèrent de nouveaux chagrins et de nouveaux remords. Pour se distraire, elle écrivit son roman : *Valérie, ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G...*, dans lequel se voit à chaque page l'exaltation de son esprit. Avec tout le feu de son âme et toute l'ardeur de son imagination, elle y loue la religion chrétienne, ses mystères, ses arts, ses dévots pèlerinages, et la vie contemplative des chartreux. Toujours pressée par les inquiétudes de sa conscience et forcée en quelque sorte de se convertir, elle se jette enfin aux extrêmes; elle devient piétiste, visionnaire, bienfaitrice enthousiaste des pauvres et des malades. Empeytas la nourrit des idées des momiers, Jung-Stilling des rêves des millénaires. Nous la trouvons en 1806 à la cour du roi de Prusse, en 1815 à la suite d'Alexandre. Partout elle prie, elle fait l'aumône, elle soigne les malades; mais aussi elle annonce de grandes catastrophes et de prochains malheurs. Elle sait que Dieu vit en elle, qu'il exauce ses prières, et lui manifeste les châtiments de sa justice sur les impies, qui ne vivent pas seulement dans les maisons des riches avares, mais jusque dans les cabinets des rois. « Le monde se compose de zéros, écrivait-elle à un juif devenu catholique; ceux-là seuls font nombre, en qui vit le Christ. Priez pour que d'autres encore se prosternent devant la croix. Priez pour moi. » Dans sa description de la fête célébrée par l'armée russe dans les plaines de Châlons, qu'elle publia avec ce titre : *Le Camp de Vertu* (Paris, 1814), elle fait connaître ses vues et ses

idées sur les événements de l'époque : La religion doit animer les souverains et les peuples, et les lois du Christ obligent ceux qui commandent autant que ceux qui obéissent. Malheur aux États qui oublient que Dieu seul a le droit de faire la loi au monde! Gloire à Alexandre! Cependant il n'est que l'instrument du Roi des rois. Se trouvant mal à l'aise en France après le départ des alliés, elle alla prophétiser en Suisse : L'Europe entière devait subir un terrible châtiment si les prières n'en détournaient le coup. Il n'y aurait de salut que pour ceux qui se réfugieraient au pied de la croix. Mais ses déclamations contre la vanité des biens de la terre, l'égoïsme et l'avarice des riches, leur dureté à l'égard des pauvres, ayant excité quelque trouble dans la classe indigente, le gouvernement se crut obligé de lui donner son passe-port pour le duché de Bade. Elle établit sa demeure à une lieue seulement de Bâle, logeant et nourrissant dans sa maison les pauvres, les ouvriers sans travail, les enfants abandonnés, les vieillards impotents, les pèlerins qui se rendaient à Notre-Dame-des-Ermites, et sans doute aussi bon nombre de fainéants, qui trouvaient plus commode de vivre de ses largesses que de leur travail. Le spectacle continuel de la misère et les persécutions de la police, en exaltant son imagination et son enthousiasme, multiplièrent ses extases, et donnèrent au tableau qu'elle faisait de la corruption du siècle des couleurs de plus en plus sombres. Le gouvernement ayant pris ombrage de ces rassemblements, un soir les chasseurs badois cernèrent la maison et emmenèrent à Lœrach les malades et les mendiants. Quant à madame de Krüdener, après avoir voyagé de ville en ville et de pays en pays sans pouvoir échapper à l'œil vigilant de la police badoise, suisse et wurtembergeoise, qui la suivait d'étape en étape, elle retourna en Russie, renonçant un peu tard à la prophétie, mais non à l'exagération, qui lui valut encore plus d'une disgrâce. Elle mourut d'une douloureuse maladie à Karafubasar, au commencement de l'année 1825[1].

[1] Voyez sur madame de Krüdener : *Kirchenlexicon*, art. *Krüdener*.

Qu'on nous dise quelle différence il y a entre un ascétisme de ce genre et une véritable folie.

Pour achever le tableau des aberrations de l'école visionnaire, nous raconterons l'histoire de l'émigration d'une colonie piétiste du Wurtemberg. En 1818 et 1819, cinq cent quatre-vingt-huit familles, composées de plus de trois mille individus, dans l'attente du jugement dernier, qu'elles croyaient imminent, se dirigèrent vers l'Orient, afin d'être plus près du saint sépulcre et de Jérusalem. On leur persuada néanmoins de faire une halte en Géorgie, où elles fondèrent d'abord Marienfeld, Petersdorf, Neu-Tiflis et Alexandersdorf. Un peu plns tard, Elisabeththal, Katharinenfeld, Annenfeld, Helenendorf et d'autres villages s'adjoignirent aux premières fondations. On y vivait tranquille dans les commencements. Mais l'apparition de la comète de 1845 et les visions d'une vieille femme ayant réveillé les anciennes idées, on ne douta plus que le jour du jugement ne fût proche. Dans tous les villages, bon nombre d'habitants se décidèrent à se rendre à Jérusalem; aussitôt, chacun de vendre ses biens, sa ferme, sa maison, et de restituer à l'État ses avances pour la colonisation. Plusieurs voulurent se mettre en route sans vivres ni argent, estimant que pour eux la manne tomberait du ciel; le plus grand nombre néanmoins crurent utile de coudre dans leur habit un paquet de ducats, en cas de besoin. La réponse de Saint-Pétersbourg, au sujet du départ, se faisant attendre, ils voulurent s'en aller de leur chef et à leurs risques et périls. Comme on leur objectait que le gouverneur de la province enverrait des Cosaques pour les en empêcher, ils se mirent à sourire en disant: « Que feront les Cosaques contre les armées célestes? Que peut l'ordre d'un général contre les ordres du Seigneur? Il viendrait des légions de démons que nous ne nous y laisserions pas prendre; nous irons! » Au jour fixé, les pèlerins affluèrent de tous les villages, et au lever du soleil ils se trouvèrent réunis à Katharinenfeld. Les hommes portaient chacun une lourde besace, les femmes un fardeau plus léger. Un grand nombre d'ânes chargés de paquets devaient suivre la marche. Au milieu

de la troupe, sur un char attelé de plusieurs chevaux, siégeait la prophétesse Spon. Quand chacun eut pris son rang, le cortége s'avance, plein d'espérance et de joie, pour sortir du village. On n'attendait plus que la nuée sur laquelle le Sauveur, disait-on, serait porté. Comme elle ne paraissait point, ces braves gens se frottèrent les yeux pour en tirer des larmes et toutefois ne se laissèrent point décourager. Mais voilà qu'au lieu du Sauveur arrivent les Cosaques, la lance au poing, pour leur fermer le passage. Alors ils se jettent à genoux, lèvent les yeux au ciel et entonnent tous ensemble un cantique de l'ancien choral du Wurtemberg. Voyant que les Cosaques n'étaient point sensibles à l'harmonie, un maître tailleur, nommé Daniel Meier, se met à leur citer les Épîtres de saint Paul; mais ces textes ne font pas plus d'impression sur les moustaches du Don que les angoisses de la prophétesse, qui, les mains jointes et pâle comme la mort, tremble sur son char ainsi qu'une feuille sur la branche. En même temps, les cris des petits enfants, dont les uns demandent à boire et les autres à manger, ayant mis quelque désordre dans le cortége, tout à coup le bruit se répand qu'on s'est trompé de jour et que le Seigneur ne viendra que plus tard. Aussitôt la troupe se disperse et chacun se hâte de regagner ses foyers, au milieu des risées de ceux qui n'avaient point jugé à propos de les suivre [1].

De l'ensemble de ces faits on est, ce nous semble, en droit de conclure que l'ascétisme protestant n'a point encore trouvé le secret de conduire les hommes à la perfection. Un vague sentiment de religiosité qui trop promptement dégénère [2]; des théories

[1] Voyez : *Kirchenlexicon*, art. *Schwærmerei*, et WAGNER : *Reise nach Kolchis und nach den deutschen Kolonien jenseits des Kaucasus* (Leipzig, 1850), cité dans cet article.

[2] Les abus se manifestèrent si promptement qu'on fut obligé de publier des édits sévères contre le piétisme, à Wolfenbütteld en 1692, à Gotha en 1696, à Celle en 1698, à Hanovre en 1703, à Brême en 1705, à Stuttgard en 1706, à Nuremberg en 1707, à Zerbst en 1709, à Hanovre, de nouveau, en

et des spéculations intellectuelles trop en contradiction avec la pratique pour pouvoir la soutenir ; des visions, des allégories, des rêves, des fantômes, voilà tout ce que l'esprit de secte a su produire. Sans doute, nous reconnaissons avec une grande consolation qu'au sein du protestantisme nombre d'hommes pieux mènent une vie chrétienne et pratique ; mais si l'on veut bien se rendre compte de leur conduite, on en trouvera la cause moins dans les principes et les secours de leur religion, que dans l'instinct d'une âme naturellement droite et en quelque sorte catholique à son insu. Ces hommes sincères et de bonne foi, quoique détachés extérieurement du corps de l'Église, appartiennent encore à son âme et participent ainsi à l'esprit du catholicisme. Le protestantisme, qui n'est qu'une négation, ne peut rien leur donner de positif. Son influence se borne à peu près à les priver d'une partie des secours qu'ils auraient trouvés dans l'Église.

Afin de mettre cette pensée dans tout son jour, examinons d'une part la nature et le but de l'ascétisme véritable, de l'autre, les secours que lui offre le catholicisme et que le protestantisme lui enlève. Nous trouverons dans cet examen la raison dernière du peu de succès qu'ont eu les efforts du piétisme pour ranimer la pratique de la perfection, et l'explication naturelle des extravagances et des désordres auxquels a trop souvent conduit cette spiritualité dévoyée, qui veut marcher seule et sans guide.

II

L'ascétisme en général n'est autre chose que l'exercice des actes vertueux les plus propres à réaliser en nous la perfection religieuse. Or, le Fils de Dieu incarné étant la vraie personnification de la vertu et la perfection réalisée, l'ascétisme chrétien, dans sa

1710 et 1711, à Berlin en 1711, etc. Voyez à ce sujet : Hœninghaus, *La Réforme contre la Réforme;* trad. W. et S., édit. Audin, t. II, p. 84.

forme la plus parfaite, se réduit, en dernière analyse, à la transformation mystique de l'homme en Jésus-Christ, d'un côté par la grâce, qui nous unit si intimement à lui que nous ne faisons plus avec lui qu'un même corps, et, de l'autre, par l'imitation, qui règle tellement nos actes, qu'ils portent tous le cachet de la vertu et de la perfection au moins commencée. De là cette doctrine si connue de l'Apôtre sur la formation de l'homme spirituel : « Dépouillez-vous du vieil homme qui se corrompt en suivant l'égarement des passions, et revêtez-vous de l'homme nouveau créé selon Dieu, dans une justice et une sainteté parfaite[1]. Revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ[2]. »

1. Pour comprendre à fond cette doctrine, il faut bien se rendre compte de la manière dont Jésus-Christ vit et se perpétue dans son Église et dans chacun des membres qui la composent. Envoyé du Père auprès des hommes, il se présenta au monde avec la triple qualité de prophète ou docteur, de prêtre ou médiateur, de législateur, roi ou pasteur des peuples, et jusqu'à la consommation des siècles il vivra comme tel dans son Église. C'est ce que prouvent ces paroles qu'il adressa aux apôtres réunis sur la montagne pour être témoins de son ascension glorieuse : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et apprenez-leur à garder tous mes commandements. Voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles[3]. » Car, en leur ordonnant d'enseigner toutes les nations, il en fait des prophètes ou docteurs. C'est à eux désormais qu'il appartient de prononcer en dernier ressort sur la vérité et de condamner l'erreur. En leur communiquant le pouvoir de baptiser les peuples au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et de les sanctifier en leur remettant les péchés, il les charge d'administrer les sacrements de son Église, et de prier pour les fidèles, en

[1] *Ephes.*, IV, 22, 24.
[2] *Rom.*, XIII, 14.
[3] *Matth.*, XXVIII, 18-20.

qualité de prêtres ou médiateurs. Comme législateurs, rois ou pasteurs des peuples, il veut qu'ils conduisent le troupeau qu'il leur confie, gouvernent les fidèles, fassent des lois, et par de salutaires sanctions leur apprennent à garder tous ses commandements. Et afin de nous faire comprendre que ce pouvoir n'était pas le privilége de leur personne, mais l'apanage de leur charge, destiné à passer à tous leurs successeurs, il promet d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles.

Ainsi Jésus-Christ vit et subsiste toujours. « Il était hier, il est aujourd'hui, il sera aux siècles des siècles [1]. » L'Église catholique n'est autre chose que Jésus-Christ vivant et agissant au milieu de nous jusqu'à la fin des temps. Elle s'identifie avec son chef, comme le corps ne fait qu'un avec la tête. Mais le corps n'est point distinct des membres qui le composent ; leur vie, c'est sa vie, et leurs propriétés sont aussi les siennes. On conçoit dès lors que Jésus-Christ , en se perpétuant dans l'Église, se perpétue aussi d'une certaine manière dans les fidèles qui la composent. Il vit dans l'Église comme prophète ou docteur, par l'enseignement du dogme, c'est-à-dire de la vérité ; comme prêtre ou médiateur, par l'exercice du culte et de tout ce qui s'y rapporte ; comme législateur, roi ou pasteur, par le maintien de la loi morale et de la discipline ecclésiastique. Il vivra dans les fidèles par la foi ou la croyance au dogme, par la participation au culte divin et aux sacrements, par l'accomplissement de la loi et la pratique des conseils évangéliques. Ainsi l'Église est une mère féconde qui fait naître en nous le Christ. Elle peut dire à chacun des fidèles : « Je ressens pour vous les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que j'aie formé Jésus-Christ dans votre cœur [2]. » Renouvelé en esprit et en vérité par cette action surnaturelle, le fidèle, à son tour, peut dire : Je vis, non plus de ma propre vie, mais d'une vie divine. Ce n'est plus

[1] *Hebr.*, XIII, 8.

[2] Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. (*Gal.*, IV, 19.)

le moi, ce n'est plus le vieil homme, c'est l'homme nouveau, c'est Jésus-Christ qui vit en moi [1]. Telle est l'organisation de l'Église, telle est la vie et l'action de Jésus-Christ au dedans de nous-mêmes par son intermédiaire, que, sous l'influence de cet auguste chef, tous les membres, unis ensemble par un juste rapport, reçoivent l'esprit et la vie dans une mesure également proportionnée à leur capacité particulière et à l'accroissement général du corps [2]. Cette heureuse influence s'exerce sur les fidèles considérés comme individus, pour les conduire à la perfection qui leur est propre [3]; elle s'exerce sur les individus considérés comme membres de Jésus-Christ, par l'entière formation et l'achèvement complet de son corps mystique [4]. Et voici les degrés par où elle les conduit. D'abord elle les réunit par l'unité de la foi et la connaissance du fils de Dieu [5]. Elle leur ôte ensuite peu à peu cette faiblesse de l'enfance dont la mobilité naturelle se laisse emporter à tout vent de doctrine, et fasciner par ce qu'il y a de spécieux dans des opinions individuelles et purement humaines [6]. A la place de cette faiblesse, elle leur donne la force, la vigueur de l'âge viril et la stabilité de l'homme fait [7]. Enfin ils arrivent à cette maturité et à cette plénitude de l'âge qui constitue leur transformation complète en un autre Jésus-Christ [8].

Par ce simple exposé de l'économie de l'ascétisme chrétien, il est aisé de comprendre qu'on ne saurait atteindre la fin qu'il se propose sans prendre les moyens institués à cet effet par Jésus-Christ; que les exercices de la vie spirituelle ne forment pas pour

[1] Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus. (*Gal.*, II, 20.)

[2] Ex quo totum corpus compactum... in mensuram uniuscujusque membri... augmentum corporis facit. (*Ephes.*, IV, 16.)

[3] Ad consummationem sanctorum. (*Ibidem*, V, 12.)

[4] In ædificationem corporis Christi. (*Ibidem.*)

[5] In unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei. (*Ibidem*, V, 13.)

[6] Ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinæ in nequitia hominum. (*Ibidem*, V, 14.)

[7] In virum perfectum. (*Ibidem*, V, 13.)

[8] In mensuram ætatis plenitudinis Christi. (*Ibidem*, V. 13.)

nous un travail purement personnel, et que ce n'est pas seulement comme individus, mais surtout comme membres du corps mystique de Jésus-Christ, que nous avons à notre disposition les moyens nécessaires et utiles à la réalisation de la perfection chrétienne. Or le protestantisme, en isolant l'individu par le principe de l'interprétation personnelle, tout aussi applicable à la morale qu'au dogme, et en le séparant de l'Église, le place par là même en dehors des conditions normales de son perfectionnement religieux, et lui enlève, au moins en partie, les moyens de sainteté qu'il y devait trouver. Il détruit donc la divine économie de l'ascétisme chrétien. Voilà pourquoi il ne réalisera jamais que peu de chose en fait de perfection, et le peu qu'il réalisera, le plus souvent, ne sera pas même de bon aloi.

2. En effet, la base fondamentale de l'ascétisme n'est-ce pas la foi? Or le protestantisme n'a pas la foi proprement dite; non-seulement parce qu'il ne sait pas ce qu'il doit croire, mais parce qu'il n'a pas même ce qu'il faut pour faire proprement un acte de foi. D'après ses principes, la raison de chaque homme, interprétant la sainte Écriture, est à elle-même son unique règle de foi. Mais comme nul n'a le droit ni même la prétention sérieuse de se croire infaillible, nul aussi ne peut arriver à cette certitude de la foi qui exclut toute crainte d'erreur. D'ailleurs, les interprétations individuelles étant nécessairement aussi diverses que les jugements des individus, chacune a contre elle toutes les autres. Plus donc on aura confiance dans l'examen particulier comme dans le seul moyen établi de Dieu pour juger de la vérité, plus on devra sentir sa propre conviction ébranlée par tant d'autres convictions opposées et fondées également sur cette règle unique de la croyance. Puis, dire à tous les hommes : Ne croyez que d'après votre examen et votre jugement particulier, n'est-ce pas dire aux ignorants, au peuple, à la plus grande partie du genre humain, incapable de discussion et d'examen : Ne croyez rien? Le peuple, il est vrai, dans certaines contrées, conserve encore quelques restes de foi ; mais c'est parce qu'il agit contradictoirement aux principes de la réforme,

et parce que, de fait, il règle sa croyance non sur son jugement propre, mais sur l'enseignement de ses pasteurs, comprenant, avec ce bon sens pratique qui lui est ordinaire, que s'il voulait former sa foi d'après des discussions au-dessus de sa portée, il la perdrait à l'instant même. « Non, dit un ancien ministre converti à la foi véritable [1], il n'y a point de foi pour le protestant : ce qu'il appelle sa foi n'est qu'une opinion aussi vaine, aussi inconstante que ses autres opinions. La religion, la foi divine n'est pour lui qu'une manière de voir, un système et rien de plus. Il devra toujours craindre de s'être trompé, et il devra le craindre d'autant plus qu'il sera plus défiant de lui-même, qu'il sera plus humble, c'est-à-dire, plus chrétien. Jamais il ne pourra prononcer avec une pleine assurance la première parole du fidèle : *Je crois;* et, quoi qu'il fasse, le doute sera toujours le fond de son symbole. »

Voilà donc le terme auquel aboutit la doctrine protestante, d'abord si flatteuse et bientôt si humiliante pour notre orgueil! On commence par exalter la raison individuelle, pour la soulever contre l'autorité, en lui disant : Ne crains point, affirme, nie hardiment et dogmatise à ton gré, car tu peux te suffire. Mais bientôt la raison s'aperçoit que pour n'avoir voulu croire qu'en elle seule, elle se trouve condamnée à ne rien croire. La Bible à la main, le protestant pense communiquer directement avec la vérité vivante, et voilà que tout à coup il se voit environné de mille interprétations diverses. Comment tant d'explications mutuellement exclusives l'une de l'autre peuvent-elles être la parole unique du Père? Dans sa Bible il croyait voir immédiatement la lumière de Celui qui seul éclaire les intelligences, et il ne voit que le reflet ou plutôt l'ombre de son jugement propre. Il s'imaginait pouvoir converser face à face avec le Verbe, et son orgueilleuse raison creuse entre lui et Dieu un abîme qui ne lui permet pas même de l'en-

[1] *Lettre de M. Laval, ci-devant ministre à Condé-sur-Noireau, à ses anciens coréligionnaires,* 2e édit. 1825, p. 6.

tendre et de lui parler de loin. Malheureux égaré au milieu de l'océan du doute, qui ne connaît point de bornes, il prend pour le rivage paternel ces montagnes de nuages qu'élève et détruit tour à tour dans le lointain le caprice de sa raison individuelle. Mais le charme dure peu. L'horizon fantastique qui l'environne change à chaque instant, et ses limites finissent par se confondre et se perdre dans un vague immense. De là les angoisses des âmes droites et avides de foi, qui contemplent avec un inexprimable sentiment de tristesse les derniers restes de leurs croyances détruits par un scepticisme inexorable, et leur foi tout entière achevant peu à peu dans le doute son funeste et inévitable naufrage. Est-il étonnant qu'un spectacle si désolant pour des cœurs qui se sentent encore chrétiens les porte à se jeter dans les extrémités opposées de la crédulité et de l'illuminisme? que, déposant les armes du raisonnement, ils se réfugient dans leur sens intime pour chercher au dedans d'eux-mêmes la vision immédiate des vérités de la foi, à laquelle il ne leur est plus donné d'arriver par l'union avec Dieu? Aussi a-t-on remarqué que cette tendance, commune dans cette classe de protestants, s'augmente de plus en plus à mesure que le rationalisme moderne achève de détruire ce qui restait de foi dans la Réforme [1].

A la foi se rattachent les deux autres vertus théologales, l'espérance et la charité, que nous recevons infuses avec elle. De même que le protestantisme est sans foi, il est aussi sans espérance et sans charité. Il tarit donc encore ces deux sources premières de la vie spirituelle.

Le dogme catholique sur la grâce, en nous rappelant notre faiblesse, nous montre en même temps où trouver une force irrésistible. Car, si nous sommes par nous-mêmes impuissants pour le bien, nous devenons tout-puissants en Dieu qui nous soutient [2].

[1] Voyez Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, note 7, p. 149. Paris, 1852.

[2] *Philipp.*, IV, 13.

La grâce divine nous est nécessaire, mais elle nous est assurée. Sa nécessité, en nous faisant sentir notre dépendance de Dieu, nous ramène continuellement à lui, parce que le besoin nous pousse sans cesse vers celui qui peut seul y subvenir. Sa certitude, en nous montrant un Dieu toujours prêt à travailler avec nous à notre salut, nous encourage à coopérer à son action. Le besoin nous force à demander le secours, et la promesse de ce secours nous porte à en faire usage. Dans l'ordre de la justification et de la sanctification de nos âmes, tout en nous est un bienfait du Seigneur, et néanmoins rien ne se fait sans nous et sans notre libre consentement. C'est Dieu qui nous donne de vouloir et de pouvoir [1], mais c'est nous qui voulons et qui pouvons. Notre sanctification est un résultat de notre volonté et de nos œuvres, mais notre volonté procède librement de celle de Dieu et nos œuvres sont aussi les siennes. Dans l'ordre de la prédestination, Dieu, sans doute, a ses élus ; mais ceux-là même qui seront un jour damnés, eussent pu être sauvés, s'ils l'eussent voulu. Tous, il est vrai, ne sont point appelés de la même manière; mais aucun n'est frappé d'avance d'une éternelle réprobation. Ainsi l'espérance s'épanouit encore aux rayons d'une grâce suffisante pour tous, et l'incertitude qui plane sur nos destinées futures nous stimule par la crainte, sans nous ôter l'espoir. Dans l'ordre de la déchéance et de la réhabilitation, l'homme nous apparaît restreint pour la portée de ses facultés naturelles, mais non changé dans leur essence. L'humanité déchue n'est pas un temple de la Divinité tellement ruiné, que de son antique splendeur il ne reste qu'un triste amas de pierres jetées çà et là au hasard, sans aucune trace de sa forme première. Quoique frappé de la foudre vengeresse, quoique ébranlé jusque dans ses fondements, l'édifice subsiste; toutes ses colonnes sont encore debout, la lampe de l'intelligence veille encore au sanctuaire, et du cœur de l'homme, comme d'un autel, peut s'élever encore jusqu'au trône

[1] *Philipp.*, II, 13.

de Dieu le parfum de la vertu mêlé à l'encens de la prière. Tout ne nous a pas été rendu, mais ce qui l'a été l'a été réellement. Notre existence dans le temps se trouve profondément modifiée; mais notre vie dans la bienheureuse éternité, quant à son essence, est la même. Il n'y a donc rien que de consolant pour nous dans la Rédemption.

Le protestantisme, au contraire, nous dit : Dieu, par un décret absolu, a fixé le nombre de ses élus, et si vous n'êtes point de ce nombre, ni vos prières ni vos œuvres ne vous y feront admettre. La grâce nécessaire au salut, il ne la donne qu'aux seuls prédestinés; encore ne leur donne-t-il aucune grâce habituelle ou sanctifiante, mais seulement un secours actuel si faible, qu'il ne suffit point à l'accomplissement de la loi, devenu absolument impossible. Êtes-vous coupables, vous avez besoin d'une grâce de justification; mais cette grâce, réservée d'ailleurs aux seuls élus, n'effacera point votre péché, elle ne fera que le pallier par l'imputation qui vous sera faite de la justice et de la sainteté du Christ. Tâchez donc de croire que vous êtes prédestiné et que tous vos crimes vous sont pardonnés; et, s'il en est réellement ainsi, vous croirez et vous serez sauvés par votre foi; s'il en est autrement, jamais vous ne réussirez à former cet acte de foi, et vous serez damnés malgré tous vos désirs, malgré toutes vos prières, malgré tous vos efforts.

En vérité, je le demande, tenir aux hommes un pareil langage, n'est-ce pas les pousser, ou dans l'abîme de l'orgueil, s'ils se croient élus, ou dans celui du plus fatal désespoir, s'ils se croient réprouvés? Ainsi le protestantisme atteint l'espérance jusque dans sa racine et l'arrache violemment du cœur.

Que dire maintenant de la charité? Peut-elle exister encore là où il n'y a ni espérance ni foi? Quel sera son objet pour un cœur qui ne voit en Dieu ni bonté, ni justice, ni sainteté véritable? Or, à prendre les choses rigoureusement et au point de vue du calvinisme pur, le Dieu des protestants n'est ni saint, ni juste, ni bon. Il n'est pas bon, puisqu'il prédestine des hommes à la dam-

nation d'une manière absolue, et ne les crée que pour leur éternel malheur. Il n'est pas juste, puisqu'il ne veut pas rendre à chacun selon ses mérites, ne tenant aucun compte de ses œuvres. Il n'est pas saint, puisqu'il admet dans son paradis des âmes coupables, uniquement en vertu de la bonne opinion qu'elles ont eue de leur sainteté, et sur la seule imputation des mérites de Jésus-Christ. Et, comme Dieu n'existe pas, s'il n'existe infiniment parfait, saint, juste et bon, le Dieu des protestants, à proprement parler, n'est pas Dieu. Que devient alors pour eux l'amour de Dieu? que devient cette divine charité qui est l'âme du christianisme et l'essence même de la vie spirituelle? Que devient l'ascétisme enfin; puisque sans l'amour de Dieu, il n'est qu'une fiction de l'esprit, une illusion de l'imagination ou un égarement du cœur? Aussi la piété protestante se voit-elle réduite le plus souvent à se nourrir de je ne sais quel sentimentalisme religieux, pour lequel tous les mouvements du cœur sont une impulsion divine, chaque aspiration de l'âme une communion, chaque affection le Christ même qui prie en nous. Vienne l'heure où l'âme, fatiguée de poursuivre sans cesse un fantôme d'amour qu'elle n'atteindra jamais, renonce enfin à le saisir et retombe sur elle-même; alors la vie des sens, reprenant son empire sur celle de l'esprit, fera voir une fois de plus que bannir la charité de la vie spirituelle, c'est consacrer en principe toutes les folies aussi bien que toutes les passions.

3. La maxime fondamentale du protestantisme qui attaque, comme nous venons de le voir, la vie de Jésus-Christ dans le cœur du chrétien, en attaquant la foi et les autres vertus théologales qui l'accompagnent, affaiblit encore davantage cette même vie en ôtant au culte et aux moyens de sanctification qui s'y rapportent toute leur vitalité.

Le premier acte du culte et le premier moyen de sainteté offert au chrétien, c'est la prière. Par elle il adore Dieu comme le premier principe et la fin dernière de son existence, reconnaissant en lui l'auteur et le consommateur de toutes choses, en qui et par qui

tout être reçoit, entretient et répare ses forces. Dans ce qu'elle a de fondamental, elle n'est que la reconnaissance sincère du besoin que nous avons de l'assistance divine, et l'humble demande de cet indispensable secours. Dans ce qu'elle a de plus élevé, c'est l'union de l'âme à Dieu par la contemplation et l'amour. Entre ces deux extrêmes, il y a bien des degrés, et plus on s'éloigne du catholicisme, moins on s'élève. Avant la rédemption, la prière était généralement très-imparfaite, pour la plupart des hommes elle n'était que le cri d'une grande misère appelant une grande miséricorde. L'humanité coupable, presque uniquement occupée d'elle-même et de son malheur, semblait ne connaître d'autre supplication que celle de David pécheur : « Ayez pitié de moi, mon Dieu, selon votre grande miséricorde[1]; » et le plus souvent les justes eux-mêmes ne faisaient que demander un sauveur : « Envoyez-nous, Seigneur, disaient-ils, envoyez-nous l'Agneau dominateur de la terre[2]. Envoyez-nous celui que vous nous avez promis[3]. » Incapable de se relever de lui-même et privé de la grâce de Dieu, l'homme s'en allait se précipitant vers les abîmes de l'éternelle damnation. Que pouvait être sa prière, sinon le cri de la détresse : au secours? Mais depuis que le Sauveur est venu racheter le monde et nous apprendre à prier, le chrétien s'élève à un ordre supérieur. Il ne songe pas uniquement à lui-même, et s'il expose encore ses besoins, ce n'est qu'après avoir prié Dieu pour Dieu même. Il ne fait que sept demandes, et les trois premières sont pour la gloire de son Père qui est dans les cieux. Il veut que partout son nom soit connu, honoré, béni; que son règne s'établisse sur toutes les intelligences et sur tous les cœurs; que la terre, soumise autant que les cieux, s'incline devant sa volonté sainte. Puis, revenant à lui-même, il demande pour le présent le pain de chaque jour, ce pain supersubstantiel[4]

[1] *Ps.* L, 1.
[2] *Isai.*, X, 1.
[3] *Exod.*, IV, 13.
[4] Panem nostrum *supersubstantialem* da nobis hodie. (*Matth.* VI, 11.)

et divin qui fait vivre les âmes ; il implore pour le passé un généreux pardon, et afin de l'obtenir plus facilement pour lui-même il l'accorde d'abord aux autres ; pour l'avenir, où il ne voit pas de plus grand mal que le péché, il demande la force de résister aux attaques de la tentation. Ce n'est qu'après avoir ainsi rendu gloire à Dieu, après avoir fait la part des besoins spirituels de son âme, qu'il achève sa prière par le vœu général de tous les temps, celui de la délivrance de tout mal[1]. Tant que la foi, l'espérance et l'amour vivent au fond de l'âme, la prière se soutient à cette hauteur: mais lorsque ces vertus viennent à se perdre, elle retombe dans l'imperfection primitive. Le froid égoïsme succède à l'ardente charité, les conceptions bornées et étroites de la raison remplacent les vues larges de la foi, et au lieu de l'espérance qui relève et soutient, il ne reste plus qu'une funeste indifférence ou un morne désespoir. N'est-ce pas là ce qui fait envier parfois aux protestants l'onction incomparable de la prière catholique? Otez-leur, en effet, les oraisons empruntées à notre liturgie ou calquées sur elle, puis comparez leur prière au type sublime que Jésus-Christ nous a fait connaître, et vous serez forcé de convenir qu'il y a entre l'une et l'autre une grande différence. Or, dans l'ordre commun de la Providence, la prière est nécessaire à notre justification, plus indispensable encore à notre perfection. Intérieure ou extérieure, publique ou particulière, simple ou liturgique, elle est, dans cet ordre, le canal par où la grâce découle sur nous pour nous apporter, en Jésus-Christ, l'esprit et la vie. Elle est une des conditions essentielles de la vie ascétique. Mais, devenue inférieure à elle-même dans le protestantisme, au moins en tant que liturgique, comment pourrait-elle y animer encore cette vie du même esprit et de la même chaleur que dans le catholicisme?

Privé de ce qu'il y a de plus excellent dans la prière, le protestant perd aussi la vertu des sacrements institués pour être à la fois les signes et les instruments de la grâce. Car, dit Tertullien :

[1] *Matth*, VI, 13.

« On lave la chair et l'âme est purifiée, on oint la chair et l'âme est consacrée, on fait le signe de la croix sur la chair et l'âme est munie de la grâce, on impose les mains à la chair et l'âme reçoit la lumière de l'esprit, on nourrit la chair du corps et du sang de Jésus-Christ et l'âme s'engraisse de Dieu même[1]. » Le Sauveur du monde a ouvert dans son Église sept sources de grâces qui, en versant continuellement sur nous les bienfaits de la Rédemption, y entretiennent ses heureux effets. Il nous a donné la vie spirituelle par la régénération du baptême, l'accroissement et la force par l'onction du saint chrême et l'imposition des mains de l'évêque; il nous donne la nourriture supersubstantielle et divine par la sainte Eucharistie, le remède à toutes les maladies de l'âme par le bain salutaire de la pénitence, et la guérison des restes de nos maux par la prière du prêtre et l'onction dernière. Il donne à la société chrétienne un moyen de propagation par le mariage, et une autorité souveraine par l'ordre sacré, base et fondement de la hiérarchie ecclésiastique. Ainsi les sacrements entretiennent dans chaque membre et dans le corps entier de l'Église le mouvement et la vie spirituelle.

De tous ces moyens de sanctification le protestantisme n'en a gardé que deux; encore les a-t-il tellement altérés qu'à peine peut-on les reconnaître. Son baptême, l'Église a cru nécessaire de le réitérer sous condition, tant la manière dont il est généralement administré lui inspirait peu de confiance. Chaque protestant dès lors peut se demander avec raison s'il est réellement chrétien; et s'il ne l'est pas, comment pratiquera-t-il les vertus de la vie intérieure, c'est-à-dire, les vertus éminemment chrétiennes? L'Eucharistie, là où il n'y a plus de prêtre, est-elle encore un sacrement? A-t-elle encore quelque vertu? Qu'est-ce que la cène auprès de la communion? Et néanmoins, comme l'a si bien

[1] Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. (Tertull., *De resur. carn.*, cap. viii.)

fait voir Mgr Gerbet, l'Eucharistie est le *dogme générateur de la piété catholique*. Qu'on nous permette de lui emprunter un rapprochement frappant pour montrer jusqu'à l'évidence combien la piété protestante a perdu en échangeant la communion contre la cène. « La croyance luthérienne sur l'Eucharistie est celle qui s'éloigne le moins de la foi catholique, dont la doctrine calviniste se sépare entièrement, et le système anglican, bien que calviniste au fond, flotte néanmoins entre Wittemberg et Genève, en ce qu'il tient pour indifférent, suivant le témoignage de l'évêque Burnet, le dogme de la présence corporelle, vivement défendu, pour le moment de la communion, par la ferveur des luthériens primitifs, et repoussé avec horreur, comme une croyance impie, par le fanatisme des anciens calvinistes. On a remarqué que, dès son origine, le luthéranisme, malgré les fougueux emportements de son fondateur, a présenté, en fait de piété, un caractère plus doux, si on le compare à la dureté native du calvinisme, fondé pourtant par un homme moins violent. Ainsi les trois principales fractions du protestantisme sont, relativement à la piété, dans des rapports correspondants aux divers degrés de leur répugnance pour le dogme générateur de la piété catholique[1]. »

Porté vers le bien par le besoin d'un cœur naturellement bon, entraîné vers le mal par l'illusion des sens, l'homme flotte souvent entre la vertu qui l'attire et le vice qui le séduit. Car, en remédiant au péché originel, le baptême nous a laissé la concupiscence comme une cicatrice qui nous rappelle sans cesse la plaie qu'il a guérie. Le remède à ces fluctuations est dans le sacrement de pénitence. Les protestants n'ont point su le conserver. Toutefois, en le rejetant, ils en ont plus d'une fois reconnu l'utilité. « J'aurais été vaincu et étranglé par le diable, dit Luther, si je n'avais pas été protégé par la confession[2]. » « Loin de réclamer contre l'usage

[1] Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, p. 120. Paris, 1852.

[2] Voyez : Hoeninghaus, *La Réforme contre la Réforme*, trad. W. et S., édit. Audin, t. I, p. 212.

qu'ont les ouailles de se présenter à leur pasteur avant de participer à la sainte cène, je désirerais beaucoup le voir partout observé. Car d'abord ceux qui ont la conscience embarrassée peuvent en retirer un grand fruit, et ceux qui ont besoin d'être repris donnent par là occasion aux avertissements [1]. » C'est Calvin qui parle ainsi. Au témoignage des deux chefs de la Réforme se joint celui du philosophe Leibnitz. « La nécessité de se confesser, dit-il, détourne beaucoup d'hommes du péché, et ceux surtout qui ne sont pas encore endurcis; elle donne de grandes consolations à ceux qui ont fait des chutes. Aussi je regarde un confesseur pieux, grave et prudent, comme un grand instrument de Dieu pour le salut des âmes, car ses conseils servent à diriger nos affections, à nous éclairer sur nos défauts, à nous faire éviter les occasions du péché, à restituer ce qui a été enlevé, à réparer les scandales, à dissiper les doutes, à relever l'esprit abattu, enfin à enlever ou mitiger toutes les maladies de l'âme; et si l'on peut à peine trouver sur la terre quelque chose de plus excellent qu'un ami fidèle, quel bonheur n'est-ce pas d'en trouver un qui soit obligé par la religion inviolable d'un sacrement divin à garder la foi et à secourir les âmes [2].

De combien de secours, de quels puissants moyens l'ascétisme se trouve privé dans la religion protestante par la seule abolition des sacrements ! Mais que dire de l'abolition du sacrifice ? De tout temps et par tous les hommes le sacrifice a été considéré comme une partie essentielle de la religion et comme la plus haute expression du culte. La prière sans l'offrande semblait une invocation en quelque sorte inachevée, et l'offrande sans le sacrifice a toujours paru insuffisante pour l'expiation. L'idée que l'homme ne pouvait être sauvé que par l'immolation d'une victime substituée à sa place n'était guère moins généralement répandue que

[1] *Institut.*, dans La Luzerne, *Excellence de la religion*, note 347.

[2] *Guill. Gott. Leibnitii opusculum adscititio titulo Systema theologicum inscriptum*, edente nunc ex ipsissimo auctoris autographo B. P. P Lacroix, p. 120. — Paris, 1845.

l'idée même de Dieu. Le rapport qu'il y avait entre cette immolation et la réhabilitation demeurait, il est vrai, pour l'humanité, un mystère. On ne pensait pas sans doute, que le sang des animaux dût purifier la conscience, on agissait sous l'impression d'un vague sentiment de l'avenir, on avait foi en ce que figurait le sacrifice, et plus de quarante siècles ont vécu d'espérance dans l'attente de la réalité. Cette réalité, Jésus-Christ l'a apportée à la terre. L'Église catholique la possède dans le sacrifice, qui est le même que celui de la croix. Réalisant en lui seul toutes les figures, il demeure à jamais l'unique sacrifice et l'holocauste permanent. Dieu n'en reconnaît plus d'autres depuis que du couchant à l'aurore son nom est devenu grand devant les nations, et qu'en tous les lieux de la terre on offre en sacrifice une victime sans tache à sa divine majesté [1]. Cependant, le protestantisme a rejeté cet unique sacrifice, et par là même, il s'est placé entièrement en dehors de la religion, telle que tous les siècles l'avaient jusque là comprise, présentant au monde l'étrange et inconcevable anomalie d'un culte chrétien sans sacrifice.

Si du moins il avait conservé l'invocation des saints et la prière pour les défunts, il aurait laissé au travail de la perfection les encouragements de l'exemple et les leçons de la mort. Dans le catholicisme, en effet, le chrétien combat sous les yeux de ses frères vainqueurs et déjà couronnés. Quels encouragements pour la vertu ne trouvons-nous pas dans la pensée qu'ils sont parvenus au terme où nous tendons à travers les mêmes obstacles que nous et avec les mêmes secours! leurs images parlent à nos sens, leurs reliques sont les monuments de la force humaine soutenue par la grâce, leurs fêtes les font en quelque sorte revivre au milieu de nous. « Oh! s'écrie un auteur protestant, combien elle est belle, cette croyance, fondée sur l'idée d'un monde spirituel, que la mort ne nous sépare pas de nos morts

[1] Munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus; et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda. (*Malach*, I, 10, 11.)

(car qui est-ce qui ne peut appeler une tombe la sienne?), et que nous avons dans les âmes bienheureuses qui nous ont précédés dans le ciel, des amis et des intercesseurs auprès de Dieu[1]! » L'Église, en effet, est une, quelque part que se trouvent ses enfants, et nous n'en devons séparer ni nos morts ni les saints. Triomphante dans les cieux, militante ici-bas, souffrante dans les flammes expiatrices, elle n'est point divisée; et les cantiques du ciel, et les soupirs de la terre, et les gémissements du purgatoire, unissent dans un même concert tous les enfants du Christ. Voilà pourquoi un autre protestant a pu dire de la prière pour les morts : « Elle ravive la croyance à l'immortalité de l'âme, enlève le voile noir qui couvre la tombe, et établit des rapports entre ce monde et l'autre. Si elle avait été conservée, nous n'aurions probablement pas eu parmi nous tant de scepticisme et d'incrédulité[2]. » La prière pour les morts ramène sans cesse la pensée de la mort, et cette pensée est salutaire. Elle nous éloigne du péché, elle nous détache des biens fugitifs, elle humilie notre orgueil et nous avertit que tout passe dans le temps, pendant que l'éternité seule demeure. Toutes ces leçons et les consolations de l'unité sont perdues pour le protestantisme, qui ne veut point du purgatoire, et repousse le culte des saints. Il exige que le chrétien lutte isolé sur la terre, sans intercesseur, sans patron, sans protecteur dans le ciel. Il veut que des frères, refoulant au fond du cœur un sentiment de commisération envers leurs frères, trop naturel pour ne se produire jamais, se bouchent les oreilles, et les laissent crier en vain : « Ayez pitié de moi, vous au moins qui êtes mes amis[3]. »

[1] Horst, dans Hoeninghaus, *La Réforme contre la Réforme*, t. I, p. 226.

[2] Collier, *Ibidem*, p. 225.

[3] (*Job*, xix, 21.) — Veut-on un échantillon de l'effet moral produit par la négation du purgatoire et le rejet de la prière pour les morts? « Voici la description que nous fait un voyageur du convoi funèbre d'une jeune femme qui mourut à Horbach, près de Langenzenn et de Nuremberg. Derrière le cercueil marchait le mari, la pipe allumée; venaient ensuite trois à trois les frères et les parents, fumant aussi; puis suivaient quarante ou cin-

Enfin il achève d'énerver le culte en lui ôtant les rites et les cérémonies. Car ces signes extérieurs et sensibles sont à la religion ce que la parole est à la pensée, une traduction qui la rend saisissable aux sens. Sans leur secours, les sentiments que nous devons avoir pour Dieu naissent plus difficilement dans notre cœur et y persévèrent moins longtemps. C'est une loi établie par la nature et constatée maintes fois par l'expérience, qui a fait souvent regretter à nos frères séparés du catholicisme nos belles et touchantes cérémonies. « Il y a dans le catholicisme, dit le comte Loeben, je ne sais quoi de poétique et d'entraînant, je dirais presque de maternel, qui nous touchera toujours. L'âme trouve un doux repos dans les silencieuses chapelles, devant les cierges allumés, dans cette suave atmosphère d'encens, dans les sons harmonieux de la musique, et dans les bras de cette mère céleste qui plonge l'homme dans un sentiment d'humilité, d'amour filial, pour porter ensuite ses pensées vers le Rédempteur. L'Église catholique avec ses portes toujours ouvertes, ses cierges toujours allumés, ses mille voix toujours parlantes, ses hymmes, sa messe, ses anniversaires et ses fêtes, nous avertit avec une sollicitude vraiment touchante qu'ici-bas les bras d'une mère sont toujours ouverts, toujours prêts à soulager celui qui gémit sous le fardeau; qu'ici-bas enfin est un refuge et le jour et la nuit. A voir cette activité incessante de prêtres qui rentrent et sortent le Saint-Sacrement, la richesse de la parure qui change chaque jour comme un printemps de fleurs, l'Église catholique paraît alors à nos yeux comme une source profonde et abondante au milieu d'une ville qu'elle rafraîchit, soulage et purifie [1]. » Quel contraste entre ce tableau et celui du culte protestant! « Les reproches

quante invités, tous également armés d'une pipe. La fin du cortége était composée de femmes en vêtements noirs, qui tenaient entre leurs mains leur livre de prières. » (*Augsburger Tagesblatt*, 1835; dans HOENINGHAUS, *La Réforme contre la Réforme*, t. II, p. 274.)

[1] ISIDOR (comte de Loeben), dans HOENINGHAUS, *la Réforme contre la Réforme*, t. II, p. 284.

qui s'adressent au culte protestant ont été répétés si souvent, ils l'ont été avec tant de publicité, qu'ils ne sauraient être dépourvus de tout fondement [1]. » « Nous commençons enfin à comprendre que toutes les impressions de l'esprit sont d'une nature matérielle, c'est-à-dire, qu'elles sont reçues d'abord par les sens, et que c'est par conséquent une grande absurdité de vouloir séparer l'âme du corps [2]. » « Je ne suis pas de ceux qui, oubliant la faiblesse humaine, rejettent du service divin tout ce qui touche aux sens, sous prétexte que l'adoration doit se faire en esprit et en vérité [3]. » « A force de parler de l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, la vérité et l'esprit ont complétement disparu [4]. » « L'Église protestante est vide; elle ne parle point au cœur [5]. » « Il n'est que trop vrai que la nudité extérieure de nos églises est assez en harmonie avec ce qui se passe à l'intérieur [6]. » « Enfin, pour caractériser en peu de mots le culte protestant vis-à-vis du culte catholique, nous citerons cette parole de Frédéric-le-Grand au sortir d'une grand'messe célébrée par le Cardinal Zinzendorf : « Les luthériens traitent Dieu comme un de leurs égaux, les réformés comme leur serviteur, les catholiques comme un Dieu [7]. » Maintenant, nous le demandons, quel secours l'ascétisme peut-il trouver dans un pareil culte?

4. Continuant son travail de destruction, l'idée protestante sape encore jusqu'aux fondements de la morale, sur lesquels doit nécessairement reposer l'édifice de la perfection. Car permettre toutes les croyances, c'est autoriser toutes les morales. Dès lors que la raison individuelle est seule juge du bien et du mal, peut-

[1] Gass, dans *la Réforme contre la Réforme*, t. II, p. 276.

[2] Ad. Oehlenschlaeger, *Ibidem*, p. 277.

[3] Leibnitz, *Syst. Theol.*, édit. Lacroix, p. 45.

[4] Pustcuchen-Glanzow, *Ibidem*.

[5] *Zeitung für die elegante Welt*, dans *La réforme contre la Réforme*, t. II, p. 286.

[6] Clausen, *Ibidem*, p. 260.

[7] *Ibidem*, p. 298.

il y avoir une morale commune à tous, au moins dans la pratique? L'histoire du paganisme nous a prouvé que le christianisme seul peut sauvegarder la morale, et l'histoire du rationalisme moderne se charge de nous montrer que le principe protestant va détruisant de plus en plus le christianisme. Ce principe poussé jusqu'à ses dernières conséquences ruine donc aussi la morale. Il est vrai qu'il n'atteint pas ordinairement cette rigueur extrême. Mais les passions achèvent dans un grand nombre d'hommes ce qu'il a commencé, car lorsqu'elles viennent à parler, n'est-il pas ordinaire que leur voix domine? Leur langage n'est-il pas presque toujours et plus vif et plus impérieux que celui de la raison? Armé de la Bible qu'il explique à son gré, un homme se lève et dit que les bonnes œuvres sont au moins inutiles, sinon nuisibles au salut, et que le chrétien une fois justifié devant Dieu est sûr d'être sauvé, quelque crime qu'il puisse commettre désormais. Malgré l'horreur que doit inspirer une semblable doctrine, quel protestant aura le droit de la condamner? Mais alors que deviennent tous les commandements de Dieu, pour ne rien dire de ceux de l'Église, dont il ne faut point parler à des communions séparées de l'Église? Que deviendra la morale? Ne pourra-t-on pas, comme les anabaptistes, en exécution des ordres du ciel, mettre à mort les *impies* et confisquer leurs biens pour établir un monde nouveau? Affirmer avec les sociniens que le meurtre n'est point un crime, à moins qu'on ne s'en soit fait une longue habitude? Prétendre avec les familistes qu'il est bon de persévérer dans le péché afin que la grâce puisse abonder davantage? Dire enfin avec les antinomiens que l'adultère, l'inceste et le meurtre rendent plus saint sur la terre et plus joyeux dans le ciel[1]? Ces excès, objectera-t-on, sont heureusement des exceptions, et bien des

[1] Voyez sur ces sectes, leur doctrine et la manière de les mettre en pratique : MOSHEIM, *Institut. hist. christ. recent.*, t. II, p. 61, 263, 656; t. III, p. 727-733. — SLEIDAN, *de Statu relig. et reipub. comment.*, l. III. — LAVAL, *Lettre à ses anciens coréligionnaires*, p. 13.

protestants pratiquent d'une manière édifiante les préceptes de l'Évangile. Nous répondrons avec monseigneur de Ségur « qu'ils sont bons et chrétiens, non point *parce qu*'ils sont protestants, mais *quoiqu*'ils soient protestants [1]. »

Quant aux conseils évangéliques, qui, dans le catholicisme, viennent se surajouter aux commandements, il ne faut point en parler à ceux dont la morale ne prétend pas aller au delà de l'accomplissement du strict devoir. Ce sont là encore de ces moyens que l'ascétisme catholique a constamment mis en œuvre, mais que l'ascétisme protestant ne sait point employer. Selon la parole de saint Jean, « tout dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie [2]. » Sensualité, convoitise et orgueil, voilà les trois sources empoisonnées d'où découlent tous les vices et tous les crimes qui inondent la terre. Par la pratique des conseils évangéliques, l'ascétisme catholique oppose la pauvreté et le détachement au désir désordonné des richesses; la chasteté angélique à l'attrait du plaisir; et l'humble obéissance, la soumission religieuse, à l'amour de notre propre excellence et à l'esprit d'indépendance et de liberté, tous enfants de l'orgueil. Dès les premiers jours de l'Église, les chrétiens se réunissent et mettent leurs biens en commun, pour former ainsi une seule famille, dont le père est aux cieux, et qui n'a plus sur la terre qu'un cœur et qu'une âme [3]. Durant les siècles de persécution, la vie religieuse se réfugie dans les déserts. Les solitudes de l'Orient, les sables et les pierres de l'Arabie et les lieux les plus inaccessibles de la Thébaïde reçoivent un nombre presque incalculable de fugitifs qui ne demandent qu'un asile pour méditer et prier. Mais lorsque la paix fut donnée à l'Église par le grand Constantin, et que les germes renfermés dans le sein

[1] *Causeries familières,* etc. p. 16.

[2] I *Joann.*, II, 16.

[3] Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quæ possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. (*Act*, IV, 32.)

du catholicisme purent se développer librement, on vit les institutions religieuses se constituer et s'affermir. Depuis lors elles n'ont jamais entièrement disparu., et le passé servant de garant à l'avenir, on peut assurer que jamais les premiers et véritables ascètes du christianisme ne cesseront de trouver leurs imitateurs [1]. Le protestantisme a-t-il rien produit de semblable? Il ne connaît que la contrefaçon de la vie religieuse, et les institutions qu'il s'efforce de créer à grands frais sur le modèle des institutions catholiques, n'étant que des corps sans âme, se dissoudront bientôt.

Mais, dira-t-on, n'est-il donc pas possible de pratiquer la perfection évangélique en vivant au sein de sa famille, et chaque protestant ne peut-il point cultiver en particulier les mêmes vertus qu'en communauté? Absolument parlant, rien de plus juste. Combien néanmoins perdront ceux qui s'isoleront ainsi ! N'est-il pas vrai que les exemples journaliers de ceux avec qui nous vivons exercent sur nous un bien grand ascendant? Que les plus nobles courages aisément succombent lorsqu'ils se trouvent ainsi seuls dans une entreprise difficile? Que la douleur cherche naturellement sa consolation dans la société de ceux qui la partagent avec nous? Que la religion, plus encore que la raison, nous révèle un sens profond dans cette parole : « Malheur à celui qui est seul [2]? » Mais, de plus, aurait-on même le droit d'exiger du protestantisme en dehors de toute institution religieuse, l'exercice des vertus qui constituent la vie intérieure? De telles conséquences au moins ne découlent pas naturellement de ses principes. La vie intérieure exige l'humilité. Mais quand, en vertu du principe de l'interprétation particulière, on a le droit de préférer son propre jugement à celui de tous et de dire au monde entier : « Vous avez tort et j'ai raison », est-il bien facile d'être humble? La vie intérieure demande aussi la mortification. Mais si les

[1] On trouvera de magnifiques développements sur ce sujet dans Balmes, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, t. II, chap. xxxviii-xlv.
[2] *Eccles.*, iv, 10.

œuvres sont inutiles, qui désormais voudra s'armer contre lui-même pour accomplir sur son corps ce qui manque aux souffrances de Jésus-Christ[1] ? La vie intérieure pousse irrésistiblement au zèle du salut des âmes, et sous cette puissante impulsion les missionnaires catholiques ont franchi l'océan, les montagnes et les déserts. Mais lorsqu'il faut conduire avec soi une nombreuse famille, ira-t-on sans crainte affronter le bâton d'un mandarin ou la dent meurtrière du cannibale? « Les catholiques ont des saints, je ne puis le nier, a dit un protestant, et nous n'en avons point, du moins qui ressemblent à ceux des catholiques[2]. » Cet aveu est précieux. Il nous indique la formule qui peut donner en peu de mots la mesure exacte de l'ascétisme protestant : *Les protestants ont des ascètes, on ne peut le nier, mais ils n'en ont point du moins qui ressemblent à ceux des catholiques.*

Ce que nous avons dit suffit, ce nous semble, pour faire connaître sommairement la nature et la portée de ce genre d'ascétisme, aussi bien que les causes de son infériorité par rapport à l'ascétisme véritable. La religion catholique possède seule des moyens efficaces d'activer la vie spirituelle et morale; et si telle est la faiblesse et l'inconstance de l'homme, qu'il n'a pas toujours le courage de les employer avec persévérance, que fera-t-il à l'aide du piétisme? Nous avons Moïse et les prophètes, nous avons le Christ et ses apôtres, nous avons l'Église; et quiconque n'écoute pas leurs oracles pour y conformer sa croyance et sa vie, n'écoutera pas davantage les docteurs piétistes.

Hors de l'Église point d'ascétisme véritable et sérieux.

[1] *Coloss.*, I, 24.
[2] Lavater, dans de Ségur, *Causeries familières*, etc., p. 17.

H. Mertian

OSBERT DE CLARE ET L'ABBÉ ANSELME

(SUITE [1].)

IV

OSBERT EXILÉ DE WESTMINTER. — SON RETOUR. — VIES DE PLUSIEURS SAINTS ÉCRITES PAR LUI. — SON VOYAGE A ROME. — SES TRAVAUX POUR LA CANONISATION DE SAINT ÉDOUARD LE CONFESSEUR.

Nous continuons le récit des faits plus ou moins importants qui se rattachent à la vie d'Anselme et d'Osbert. Nous toucherons sur notre route à une foule de questions géographiques, historiques, chronologiques, même théologiques, et nous entrerons dans certains détails qui pourront sembler minutieux; mais ils nous ont paru nécessaires pour faire bien pénétrer l'esprit religieux d'une époque peu explorée, et lui donner sa véritable physionomie. Au reste, nos recherches biographiques sur deux moines prendront par moments le caractère d'une page curieuse et inédite de l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre au douzième siècle.

Pendant qu'Osbert et Anselme consacraient leur temps et leurs efforts à la propagation de la fête de Marie, des événements d'un tout autre genre vinrent changer le cours paisible de leur vie. Élevé au poste honorable et important de prieur de Westminter, Osbert avait su se préserver des sentiments d'ambition, alors

[1] Voir la livraison de mars 1860, p. 64.

trop communs dans le clergé séculier et régulier d'Angleterre : « Dieu, écrivait-il vers l'année 1133[1], Dieu, qui gouverne les « cœurs de tous les sages, sait que je n'ai jamais voulu d'aucune « charge honorifique, si ce n'est pour l'avantage et l'utilité du « peuple de Dieu. »

Et lorsqu'il eut été dépouillé de ses fonctions : « Il n'y a pas « de perte plus heureuse, disait-il, que celle d'un objet qu'on ne « désire pas de recouvrer après l'avoir perdu. »

Avec de telles pensées, il fut tout entier à ses devoirs. Il écrivit à Elmère, prieur de Cantorbéry, dont les lettres ont été publiées en même temps que les siennes, pour le remercier d'abord des bienfaits qu'il en avait reçus et ensuite pour le prier de lui envoyer par le moine Azon, chargé de porter sa lettre, quelque traité de spiritualité qui pût servir à son propre avancement dans la vertu et à celui de ses inférieurs[2].

Osbert ne manquait donc point de zèle, peut-être même n'en eut-il que trop. En effet, un orage formidable éclata sur sa tête par suite de certaines démarches qu'il crut devoir faire pour l'avantage de son monastère. Un grand nombre de ses lettres se rapportent à cette affaire; mais nulle part il ne précise les chefs d'accusation dirigés contre lui. Autant que j'ai pu le comprendre, voici ce qui doit avoir eu lieu. Lorsque Osbert devint prieur, l'abbaye, au temporel comme au spirituel, était dans un état déplorable. Pour rétablir la discipline, il exigea le strict accomplissement de la règle[3], ce qui dut lui aliéner un certain nombre d'esprits; pour réparer les bâtiments, il emprunta de l'argent à un juif[4], et

[1] Lettre XIXe.

[2] Lettre XIVe.

[3] Lettre XIIe : *Gratias Deo et tibi (Abbas Hereberte) : jam reparasti et adhuc reparas, restauras et innovas veteres et novas scissuras et portas murorum,* UTINAM ET MORUM.

[4] Lettre XVIIIe : *Unde fratribus nostris dedit Deus per me, bonis prius sublatis libere communicare. Hac de causa quemdam Hebræum dirum creditorem et crudelem ultra modum patior exactorem.* Voyez aussi Lettre XXIVe.

pour recouvrer les biens de l'abbaye, injustement détenus par des étrangers, il en signala les détenteurs[1] à l'abbé et aux moines. Cette révélation franchit bientôt l'enceinte du couvent, et un *tolle* général, auquel le roi Henri lui-même[2] semble s'être associé, s'éleva contre l'indiscret prieur. L'abbé Herbert et les moines, les uns pour détourner l'orage du monastère, les autres pour se défaire d'un censeur importun, s'associèrent à ces clameurs intéressées. Ce fut surtout un parent d'Osbert, Henri, moine et prêtre de Westminster, qui, oubliant les bienfaits de son prieur, alluma ou du moins propagea cet incendie.

La première étincelle éclata le dimanche de la Passion[3]. Les accusations furent bientôt accumulées sur la tête du malheureux prieur. Il demanda des juges, promettant de se soumettre à leur sentence[4]. L'abbé n'accueillit pas sa demande : fut-ce à l'instigation des ennemis d'Osbert, comme celui-ci l'assure, ou bien Herbert craignit-il que les longueurs de la procédure, forçant le prieur de rester à Westminster, ne déplussent aux détenteurs des biens de l'abbaye? On ne peut faire là-dessus que des conjectures. Au lieu d'une accusation juridique, l'abbé intima à Osbert, le mercredi de la semaine sainte, l'ordre de sortir de l'abbaye et de passer les mers.

En cette occasion parut encore la vertu d'Osbert. Convaincu que l'abbé avait agi à son égard contrairement aux lois de la justice, il se garda néanmoins de chercher à nuire à sa réputation ou de se plaindre d'une manière offensante. Dans la belle lettre qu'il lui écrivit durant la semaine de Pâques, avant de quitter l'Angleterre, il put lui dire : « Nulle part et jamais depuis

[1] Lettre XII[e] : *Fratrum necessaria absque discretione per manus alienas sine te male consumpta tacere non potui, quæ omnia tuo imperio inquirentibus revelavi.*

[2] Lettre XIX[e] : *Coram rege et principibus.*

[3] Lettre XIX[e] : *In passione Domini mea incepta est passio.*

[4] Lettre XII[e] : *Factum est mihi publice præjudicium, quum semper me obtulerim judicium et justitiam subiturum.*

« que ces scandales sont arrivés, je n'ai laissé tomber de ma « bouche une parole par laquelle, que je sache, j'aie offensé « votre clémence ou rabaissé votre grandeur paternelle. » Et qu'on ne croie pas que ce soient là les basses flatteries d'un coupable aspirant à racheter les bonnes grâces de son supérieur, toute la lettre proteste contre une telle supposition. Osbert y parle partout avec un tel mélange de franchise et de respect, avec tant de force et en même temps d'égards, avec un si profond sentiment d'innocence, uni à tant de soumission, que cet écrit peut passer pour un modèle du genre. Au nom de la justice, il ne demande qu'une chose, d'être jugé selon les règles, ou d'être réintégré dans l'abbaye : « Pour le reste, dit-il, je suis prêt à « vous vénérer avec obéissance et humilité comme mon père, « à vous supporter comme ma mère, à vous donner des preuves « d'une amitié désintéressée, et à me soumettre à la discipline « sous votre paternité : je ne me refuse qu'à l'avilissement. »

Ce fut en vain qu'Osbert demanda justice; il dut céder à l'orage. Il se retira dans un monastère, probablement en Normandie, où il fut accueilli à bras ouverts, ce qui lui fit dire que son exil était devenu pour lui une patrie[1]. C'est de là qu'il écrivit à Henri, son parent et l'auteur principal de ses maux, pour l'engager à rentrer en lui-même. Dans une autre lettre[2] à un moine de Westminster, il se compare à Joseph vendu par ses frères à des Égyptiens, « mais les Égyptiens, ajoute-t-il, nous payent tribut. »

Osbert était d'abord seul en exil[3], mais quelques-uns des amis qu'il avait laissés à Westminster vinrent le rejoindre sur la terre étrangère[4]. Ce fut peut-être à cause de cette circonstance

[1] Lettre XIX[e] : *A sacris ædibus perlongatus in sacras ædes perveni; pro expulsione mille amplexus et receptiones et solatia amicorum reperi; exilium in patriam versum est.*

[2] Lettre XXVI[e].

[3] Lettre XVIII[e] : *Cogor poculum miseriarum mearum solus ebibere.*

[4] *Nihil cupio propter me, sed propter eos tantum qui in peregrinatione mea secuti sunt me.*

qu'il quitta le monastère dans lequel il s'était retiré d'abord. Alors il se vit en butte à de pressants besoins, obligé qu'il était de pourvoir à l'entretien de ses compagnons, et de satisfaire les juifs auxquels il avait autrefois emprunté de l'argent. Dans une de ses lettres[1], il parle d'un copiste qui demandait son salaire. Pour se tirer de ces embarras financiers, il ne lui restait d'autre moyen que de frapper à la porte de ses amis d'Angleterre. Aussi plusieurs des lettres[2] qu'il écrivit à cette époque n'ont-elles pour objet que de demander des secours.

En 1133, son proche parent Athelwold était devenu évêque de Carlisle. Il s'adressa à lui, et il le conjura, au nom des liens de l'amitié et du sang, de prendre en main sa cause, qui était en même temps celle de plusieurs autres. « Aidez-nous, lui écrivit-« il[3], de telle sorte, que mes envieux, en voyant notre victoire, « sèchent de dépit, et que nos amis se réjouissent de l'activité « du nouveau pontife : » *Et amici nostri de novi pontificis strenuitate lætentur et gaudeant*. Les mots *novus pontifex* sont presque le seul indice de temps que nous rencontrions dans les lettres qu'Osbert écrivit pendant son exil. Des amis du pauvre exilé écrivirent à leur tour à Athelwold.

Rien ne prouve cependant que celui-ci crût devoir s'entremettre en faveur de son parent. D'autres lui témoignèrent plus d'affection. Il y en eut même qui vinrent le voir dans son exil[4].

Enfin, des jours meilleurs semblèrent vouloir se lever. Un concile devait se célébrer à Londres au mois de janvier 1136, et Osbert avait obtenu la permission de s'y rendre avec ses compagnons.

Il partit enfin le 1er septembre 1135 [5], et fut très-honorablement rétabli dans sa charge de prieur de Westminster. Parmi ses

[1] Lettre xxvi[e].
[2] Lettres xviii[e], xxii[e], xxvi[e].
[3] Lettre xvi[e].
[4] Lettre xxiv[e].
[5] Lettre xxvi[e]

protecteurs dut figurer Henri de Blois, évêque de Winchester, et neveu du roi Henri [1].

Les lettres avaient été la consolation d'Osbert pendant son exil. A son retour, il s'y adonna de nouveau, et l'année 1136 n'était pas finie qu'il fit paraître la Vie et les miracles de saint Edmond, roi et martyr [2], probablement à la prière de son ami Anselme, abbé du monastère qui était l'heureux dépositaire des dépouilles du saint roi. J'ignore si ce fut vers la même époque qu'il écrivit l'histoire de la vie, de la translation et des miracles de sainte Edburge, fille de saint Edouard Ier, et religieuse de Notre-Dame à Winchester. Boston de Saint-Edmund's Bury, Bale et Pits parlent de cette histoire ; deux exemplaires en étaient autrefois connus, on ne paraît en connaître à présent que les extraits faits par Leland [3]. Osbert, après avoir payé ce tribut à des saints étrangers à son monastère, résolut de travailler efficacement à la glorification d'un prince dont les précieuses dépouilles reposaient à l'abbaye de Westminster. Plusieurs avaient déjà raconté les belles actions de saint Édouard le Confesseur ; mais tout n'avait pas été dit, et des témoins oculaires de la vertu du saint roi, qui ne moururent que la quatrième année du règne du roi Étienne [4], c'est-à-dire en 1139, rapportaient à Osbert des faits qu'aucun biographe n'avait pu recueillir. A ce premier mo-

[1] C'est du moins à lui que paraît adressée la Lettre XXXIe. On peut comparer cette lettre avec la IIIe du recueil. Osbert donne le titre de *Vir illustris* à celui auquel est adressée la Lettre XXXIe, mais celui-ci paraît néanmoins avoir été un ecclésiastique.

[2] *Cotton, libr.* Tit. A., *Vita S. Edmundi regis per Osbertum de Clara*, anno 1136. — Tanner, v° *Osbertus* dit : *Miracula martyris Edmundi, lib. I*, « Cum laureatus Dei martyr; » cap. XIII : « Tempore regis Henrici primi quædam. » — *Ms. bibl. Bodl. NE. F.*, X, 6. *Ad finem historiæ aureæ Jo. Tinmouth*, lib. XXII, cap. IV.

[3] Tanner dit : *Scripsit etiam de vita, translatione et miraculis S. Edburgæ, monialis Winton. Lib. I* : « Fidelibus in Christo sororibus. » *Olim in Bibl. Romes. et Fr. Prædic. Thefford apud Boston. Buriensem. Ex quibus multa excerpsit Lelandus.* Collect., t. I, p. 337.

[4] Voyez Lettre IIIe.

tif d'écrire une nouvelle Vie de saint Édouard[1] se joignait le désir de lui faire accorder les honneurs du culte ecclésiastique.

Alors se trouvait en Angleterre Albéric, évêque d'Ostie et légat du pape Innocent II. Il célébra un concile national à Westminster, le 13 décembre 1138. Cependant son séjour fut de courte durée: il repartit pour Rome vers la fin de janvier 1139[2]. On n'avait pas alors, que nous sachions, traité la question de l'infaillibilité du pape dans la canonisation des saints. Selon la doctrine la plus commune aujourd'hui, le pape n'est pas infaillible dans la béatification des serviteurs de Dieu, qui n'est qu'une permission de culte, mais il l'est dans la canonisation des saints, qui est un précepte obligeant toute l'Église. Rien ne l'empêche donc de déléguer soit de droit ordinaire, soit de droit particulier, des légats, des évêques et d'autres dignitaires ecclésiastiques pour la béatification des saints, mais il ne peut leur commettre de même la canonisation, qui suppose l'infaillibilité. Cette doctrine n'ayant pas encore été mise en lumière au commencement du douzième siècle, il ne faut pas s'étonner qu'Osbert n'ait pas distingué entre canonisation et béatification, et se soit adressé au légat Albéric pour lui demander de donner à l'univers la joie de célébrer la fête d'un si grand prince[3]. Osbert n'était pas seul alors sujet à cette confusion d'idées. Le cardinal Hyacinthe, dont la légation en France, en Espagne et ailleurs a laissé dans l'histoire de si profondes traces, et qui devint plus tard pape sous le nom de Célestin III, ne semble pas avoir pensé que la béatification et la canonisation fussent des actes d'une nature différente. Du moins, devenu pape, il se contenta, en

[1] Tanner nous apprend que cette Vie a trente chapitres, à l'article d'*Osbernus Westmonasteriensis cœnobii prior*. Cet Osbernus est le même que notre Osbertus. En cet endroit Tanner marque une vie abrégée de saint Édouard, extraite de la vie écrite par Osbert.

[2] *Histoire d'Angleterre*, lib. III, cap. II, section II, année 1138 et 1139.

[3] Lettre IIe : *Ut et tibi ante Deum hoc deputet in munere, quod mundo detur gaudere de præclara tanti regis festivitate.*

1195, de confirmer simplement le décret qu'en 1174 il avait porté, en sa qualité de légat, sur la sainteté de Rudisinde[1]. Pour obtenir donc les honneurs ecclésiastiques à saint Édouard, Osbert offrit au légat Albéric, peu de temps avant le Synode de Westminster, la Vie du saint confesseur, qu'il avait écrite. Il lui adressa en même temps une lettre servant de prologue à cette Vie. Dans cette lettre il invite d'abord le légat à faire usage du pouvoir dont il est revêtu contre les abus qui pullulent en Angleterre, surtout contre la rapine et la concussion sacriléges, contre la la simonie, l'oppression et l'invasion de l'Église par le pouvoir séculier. Il lui dit ensuite quelques mots des désastres dont l'abbaye de Westminster a été victime les années précédentes, et il lui représente qu'un des moyens de relever ce célèbre monastère serait d'accorder à saint Édouard des honneurs dont il est digne à tant de titres. C'est pour atteindre ce but qu'il a recueilli, d'après l'ordre de ses frères, tout ce qui concerne ce saint protecteur et qu'il adresse au représentant du pape le résultat de ses travaux. Cette Vie de saint Édouard n'a jamais été publiée, mais elle existe encore à la bibliothèque Cottonienne de Cambridge et à Lambeth. Elle fait partie de la collection[2] dont M. Giles a tiré

[1] Le décret qu'il porta comme légat dit : « Et similiter ad petitionem multorum nobilium virorum ex auctoritate domini nostri papæ, qua licet indigni gaudemus in provinciis Hispaniæ, matura hac super re deliberatione habita, voluimus ut corpus supradicti Episcopi et Confessoris dignissime elevaretur et collocaretur in loco digno et eminente, et ut omnes fideles Christiani hunc virum tanquam sanctum venerentur in terra. »

Dans sa bulle en date du 9 octobre 1195, il dit : « Igitur quia illa, quæ dum in minori gradu constituti persolvimus, in perpetuum illibata permaneant, ex supra nominatorum consilio et ejus precibus instantibus matura et prudenti deliberatione, nunc in montis (Deo operante) cacumine collocati, omnia per nos tunc circa hoc facta, apostolica auctoritate firmamus et præsentis confirmationis firmitate munimus. »

[2] On lit dans Tanner : *Conscripsit Vitam S. Edwardi, lib. I* : Reverendissimo Domino Alberico Pr. Innocentii summi pontificis sanctæque Rom. Eccl. *Epistola Alberico exstat Ms. Cotton. Vitell. A* XVII. *Suspicor idem opus esse cujus abbreviatio reperitur Ms. Cantab. in Bibl. C. C. Christi w.* 2. — Voyez aussi Tanner à l'article *Osbernus Westmonasteriensis.*

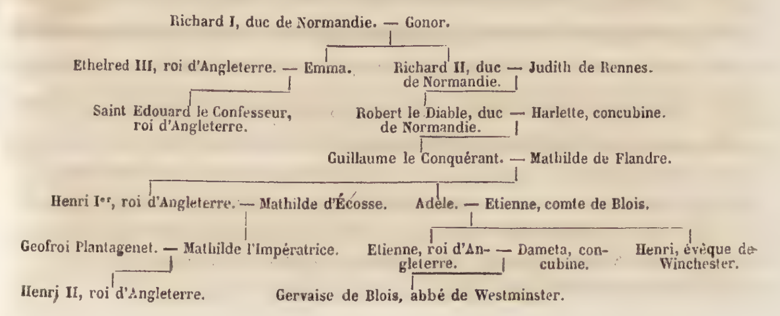
presque toutes les lettres d'Osbert, publiées par M. Anstruther.

Le cardinal Albéric ne semble pas s'être laissé engager dans l'affaire de la canonisation ou béatification de saint Édouard. Peut-être le temps lui manqua-t-il. Durant la légation de l'évêque d'Ostie, les pouvoirs de Henri de Blois, évêque de Winchester et légat perpétuel du pape, avaient été suspendus; mais par le départ d'Albéric il en avait recouvré l'exercice. Osbert alla donc frapper à cette porte, et il demanda au légat Henri[1], au nom de la sainte vie d'Édouard, attestée par un grand nombre de témoins et confirmée par des miracles[2], au nom des liens de parenté qui unissaient Henri au saint roi[3], de ne pas permettre que le bienheureux confesseur demeurât plus longtemps sans gloire, mais d'ordonner que sa fête fût célébrée dans l'Église. Cette démarche eut pour effet d'intéresser l'évêque de Winchester à la canonisation de saint Édouard, comme nous allons le voir. Gervaise de Blois, fils naturel du roi Étienne, et par conséquent parent au sixième degré collatéral canonique et au huitième juridique de saint Édouard, avait été depuis peu (1140) installé abbé de Westminster. Au commencement de son administration, il semble avoir montré autant de zèle pour le temporel de son abbaye qu'il mit plus tard de prodigalité à le

[1] Lettre IIIe.

[2] Osbert dit que lui-même a ressenti le pouvoir miraculeux du saint roi : *Quædam in nobismetipsis, teste Deo et angelis ejus, experti sumus.*

[3] Voici un fragment de généalogie qui ne renferme presque que les noms qui sont cités dans les lettres d'Osbert.



dissiper. Il avait donc résolu, avec son couvent, de faire des démarches à Rome pour recouvrer, par l'intervention pontificale, les biens injustement envahis sous son prédécesseur Herbert. Nul, mieux que le prieur Osbert, ne pouvait fournir à ce sujet des renseignements précis. Mais une commission plus importante dont on le chargea fut celle de promouvoir la canonisation de saint Édouard. Les moines de Westminster, décidés à ne rien négliger pour faire aboutir leur demande, avaient enfin trouvé à propos de recourir au pape lui-même, voie certainement la plus convenable, surtout depuis la décrétale d'Alexandre II en matière de culte des saints. Le biographe de saint Édouard était encore l'homme le plus apte à postuler cette cause.

Osbert reçut de ses frères une lettre adressée au pape Innocent II, et contenant l'indication du double but de son voyage. Cette lettre est perdue, mais elle est rappelée dans la réponse d'Innocent II, qui forme la septième lettre du recueil d'Osbert. Mais comme dès cette époque Rome ne se contentait pas, pour procéder à la canonisation d'un saint, de la lettre d'un seul couvent, Osbert eut soin de se munir de trois autres lettres, du roi Étienne[1], du légat Henri de Blois[2], et du chapitre de Saint-Paul de Londres[3]. Nous extrairons de celle du roi Étienne deux détails utiles à la chronologie. Il y est dit qu'en ce temps Osbert avait déjà, durant cinq ans, gouverné, en qualité de prieur, d'une manière aussi avantageuse que régulière, l'abbaye de Westminster, et que lui, roi Étienne, voyait alors levés contre lui les glaives de ses ennemis. Les cinq années de priorat d'Osbert sont évidemment comptées depuis sa réintégration dans cette charge, et les ennemis dont parle le roi sont les partisans de l'impératrice Mathilde, qui lui disputait le trône. A ces deux circonstances il faut joindre que Henri de Blois semble avoir été

[1] La VI[e] du recueil.
[2] La IV[e] du recueil.
[3] La V[e] du recueil.

du parti de son frère; car, dans la supposition contraire, il est peu croyable qu'il eût donné une lettre de recommandation à Osbert, vu que celui-ci et tout le couvent de Westminster suivaient constamment la fortune du roi Étienne. Toutes ces circonstances réunies nous reportent vers la fin de l'année 1141.

La guerre entre Étienne et le parti de l'impératrice avait éclaté en 1135. Henri de Blois se sépara l'année suivante du parti de son frère, à cause des forteresses qu'il avait enlevées au clergé. Le 2 février 1141, Étienne fut fait prisonnier à la bataille de Lincoln et délivré le 1er novembre suivant. Dans le cours de la même année, Henri de Blois, rebuté par la hauteur de Mathilde, était revenu au parti de son frère Étienne. C'est donc peu après le 1er novembre 1141 que les lettres du roi Étienne et de Henri de Blois auraient été écrites, et qu'Osbert serait parti pour Rome.

Il eut entre autres pour compagnons de voyage Silvestre[1], qui, de prieur de Saint-Augustin de Cantorbéry, devint, en 1151, abbé de la même abbaye et fut forcé, à cette occasion, de faire de nouveau le voyage de Rome[2].

Durant son séjour en cette ville, Osbert eut à satisfaire la piété curieuse de ses proches et de ses amis qui, à son départ, lui avaient demandé des nouvelles de la ville sainte. Dans le recueil de ses Lettres, il s'en trouve deux[3] qui ont cette origine. Elles sont adressées à ses nièces religieuses, Cécile et Marguerite. Dans la première il se nomme *Osbertus de Clara, servus Ecclesiæ Dei, insignitus charactere Jesu Christi;* dans la deuxième, *Osbertus de Clara, factus in peregrinatione gratia novus evangelista Jesu Christi.* Ce qui semble dire qu'il était devenu prêtre durant son voyage, probablement à Rome même : il ne l'était certainement pas lors de son expulsion de Westminster, vers 1133. Dans le

[1] Lettre xxxvi[e] L'inscription porte : *Silvestro collegæ quondam in itinere Romano, nunc autem... Cantuariensis canobii præposito... Osbertus de Clara.*

[2] Chronica W. Thorn., *Scriptores decem*, col. 1811 et seqq.

[3] Lettres xxix et xxx[e].

fragment de lettre à Cécile, publié par M. Anstruther, il n'est question que d'une apparition de saint Laurent. Le sacristain du monastère qui porte à Rome le nom de Saint-Laurent, s'étant endormi au lieu de veiller, et, par suite de cet accident, n'appelant pas assez tôt les frères au chant des matines, le martyr de Jésus-Christ, environné de gloire et en compagnie de beaucoup d'autres bienheureux, lui apparut, et, le tirant de son sommeil, l'avertit d'éveiller à son tour les religieux. Puis il disparut par la table du Seigneur (l'autel), à côté de l'eucharistie du corps du Christ, c'est-à-dire du côté de l'évangile, le tabernacle étant d'ordinaire une niche construite dans le côté gauche de l'abside. La lettre à Marguerite a été tellement tronquée par M. Anstruther, qu'il est impossible de savoir de quoi elle traitait.

Osbert poussa avec une ardeur extrême la cause de la canonisation de saint Édouard. Innocent II, dans sa lettre aux moines de Westminster[1], dit qu'il aurait cédé, si Osbert avait eu avec lui les témoignages des évêques et des abbés du royaume; mais il n'apportait que les quatre lettres que nous avons mentionnées et la Vie du saint roi qu'il avait écrite. Cependant le pape convoqua un consistoire d'évêques et de cardinaux. L'avis de cette assemblée fut que la canonisation de saint Édouard devait être demandée par tout le royaume. Ce grand acte fut donc différé et ne s'accomplit qu'en 1171, sous le pape Alexandre III[2]. Osbert réussit mieux pour ce qui regardait l'usurpation du temporel de son abbaye. Le pape Innocent donna ordre à Henri de Blois d'user de ses pouvoirs de légat pour lui faire rendre ce que plusieurs personnes lui avaient enlevé injustement. La lettre du pape

[1] Lettre VII[e].

[2] La bulle de canonisation de saint Édouard a été imprimée plusieurs fois. La lettre d'Innocent II aux moines de Westminster avait vu le jour dans le *Monasticum Anglicanum*, t. I, p. 308, et dans les *Conciles* de Wilkins, t. I, p. 418, avant que M. Anstruther l'eût publiée dans son Recueil de lettres d'Osbert. M. Migne l'a donnée, parmi les lettres d'Innocent II, sous le num. DII.

à son légat, rappelée dans sa lettre aux moines de Westminster, forme le nº 1 du recueil de M. Anstruther [1]. Ajoutons que ces deux lettres, datées du 9 décembre, indiquent qu'Osbert quitta Rome vers la fin de l'année 1142.

V

L'ÉLECTION D'ANSELME A L'ÉVÊCHÉ DE LONDRES D'ABORD CONFIRMÉE PUIS ANNULÉE. — NOTICE SUR ROBERT DU SCEAU, ÉVÊQUE DE LONDRES.

Pendant qu'Osbert endurait en Normandie les tribulations de l'exil, et qu'ensuite, revenu à Westminster, il s'employait à la propagation du culte des saints, son ami Anselme avait été exposé à non moins de déboires, et forcé à son tour de faire le voyage de Rome. Cependant, jusqu'à l'année 1136, tout sembla aller au gré d'Anselme. En 1132, il avait vu le roi Henri 1er venir en pèlerinage au tombeau de saint Edmond, pour s'acquitter d'un vœu fait durant une tempête. Vers 1135, le roi avait même accordé à son monastère le privilége d'une foire annuelle de six jours, commençant trois jours avant la fête de saint Jacques. C'était là, comme on sait, un des droits qui servaient le plus à donner du relief à une ville ou à une abbaye, et à leur assurer de grands bénéfices [2]. J'ignore vers quel temps le même roi Henri donna à saint Edmond et à l'abbé Anselme une maison sise à Rouen, sur la Seine, et le domaine de Halstep. Cette double donation est mentionnée dans le catalogue des bienfaiteurs de saint Edmond [3].

Les malheurs d'Anselme commencèrent en 1136. Par la

[1] Wilkins l'avait donnée dans ses *Conciles*, t. I, p. 418. On la trouve parmi les lettres d'Innocent II, édition de Migne, sous le num. DI.

[2] Voyez Henri, *Histoire d'Angleterre*, t. I, p. 483 et suiv.

[3] *Monasticum Anglicanum*, t. III, p. 138.

mort de Gilbert l'Universel, le siége de Londres vaquait depuis 1133; mais le système du roi Henri[1], dont l'avidité n'était jamais assouvie, consistait à laisser les églises pendant plusieurs années sans pasteur et à mettre dans l'intervalle la main sur les revenus[2]. L'évêché de Londres demeura donc vacant jusqu'après la mort de Henri, qui arriva le 27 novembre 1135.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'avénement irrégulier au trône d'Angleterre d'Étienne, troisième fils d'Adèle, sœur de Henri 1er. Nous dirons seulement que ce prince, arrivé à Londres et acclamé comme roi par le peuple, fut bientôt après couronné par les évêques à Winchester. Aux fêtes de Pâques, il tint une assemblée des grands du royaume à Westminster et s'y montra généreux à l'excès. Il voulait réparer tous les griefs raisonnables qu'on avait contre son prédécesseur; la vacance interminable des siéges épiscopaux était une des plaintes les plus légitimes. Il fit donc venir dans l'assemblée les chanoines de Saint-Paul, ayant à leur tête le doyen Guillaume, et leur permit d'élire un successeur à Gilbert l'Universel[3]. Deux partis se formèrent aussitôt parmi ces chanoines. La grande majorité se sépara du doyen, suivi seulement de ceux qu'il recevait tous les jours à sa table, et l'on choisit secrètement pour évêque l'abbé Anselme. Ce procédé était, si l'on veut, contre les règles, puisque le doyen de Saint-Paul avait le droit d'émettre le premier son vote et de refuser son assentiment à l'élection faite. Mais la conduite du doyen, Guillaume, n'était peut-être pas moins répréhensible.

[1] Guillaume le Roux avait introduit ce système; Henri Ier avait solennellement juré à son avénement de ne jamais le pratiquer; mais son avarice l'emporta sur les cris de sa conscience. Cet usage abusif fut déclaré coutume du royaume, sous Henri II, dans les articles de Clarendon.

[2] Voyez Lingard *History of England*, t. I, chap. x, n° 6.

[3] Ralph de Diceto, dans Twysden (*Scriptores decem*, col. 505 et suiv.), donne beaucoup de détails sur l'élection d'Anselme; mais il se montre tellement hostile qu'il tourne même en vice ce qui n'était que devoir, par exemple, l'hommage qu'Anselme exigea, à l'occasion de son installation, des vassaux de l'évêché de Londres.

Il était, par sa mère Adeline, neveu de Richard de Beaumes Ier, ou le Roux, mort évêque de Londres en 1127. Il était de même cousin germain de Richard de Beaumes, fils de Vautier. Celui-ci, encore enfant, avait été nommé par son oncle archidiacre de Middlesex, et Guillaume, alors déjà doyen, lui avait assigné une stalle au chœur et un siége au chapitre. Mais il avait obtenu de son oncle que les fonctions d'archidiacre fussent exercées par le chapelain Hugues. Gilbert l'Universel avait trouvé les choses dans cet état et les y laissa, quoique la famille de Beaumes voulût forcer Hugues à abandonner à Richard, plus avancé en âge, l'exercice des fonctions d'archidiacre. Cette famille y tenait d'autant plus qu'en ce temps encore les fonctions d'archidiacre étaient le meilleur marchepied pour parvenir à l'épiscopat. C'était là évidemment aussi la raison pour laquelle Guillaume et ses commensaux ne voulaient pas consentir à un autre choix. En conséquence, le doyen interjeta appel auprès du roi, qui l'accueillit avec faveur et fit sentir son indignation aux auteurs de l'élection *frauduleuse;* quelques-uns de ceux-ci furent punis de la confiscation de leurs biens. Alors Anselme, dont le parti était de beaucoup le plus nombreux, ne pouvant rien contre le roi et la généralité de ceux qui avaient assisté au concile de Westminster, se résolut à aller à Rome, en compagnie de quelques-uns de ses partisans, afin d'obtenir du pape la confirmation de son élection.

Ralph de Diceto dit qu'avant son départ il pilla le trésor de l'église de Londres, et qu'avec cet argent il acheta les consciences à Rome. Mais c'est là une calomnie grossière, rien n'étant plus certain que le pillage du trésor de l'église et de l'évêché de Londres par le roi Henri Ier après la mort de Gilbert l'Universel[1]; et la perception des revenus de cette église par le fisc royal pendant toute la vacance du siége. Ce voyage d'Anselme à Rome eut lieu en 1138, comme nous l'apprend le registre du sacristain de Saint-Edmund's

[1] Henri d'Huntingdon, *de Mundi Contemptu,* dans Wharton, t. II, p. 698.

Bury, lorsque après avoir dit que le légat Albéric, évêque d'Ostie, le 21 novembre 1138, veille de la fête de saint Edmond, consacra l'autel de la sainte croix, situé derrière le chœur, il ajoute qu'alors Anselme était parti pour Rome[1].

Cependant Anselme fut de retour avant Noël, fête à laquelle commençait alors l'année anglaise commune. Ralph de Diceto place, il est vrai, l'intronisation d'Anselme à Londres en l'année 1137 ; mais, au témoignage de ce chronographe, postérieur de deux cents ans, nous opposons celui de Jean de Lakinghith, moine de Saint-Edmond, qui, dans son catalogue des abbés de son monastère, renvoie cette installation à l'année suivante.

Dès qu'Anselme se vit assis sur le siége de saint Mellite, il demanda aux clercs de son diocèse la promesse d'obéissance canonique, aux nobles, hommage des fiefs qu'ils tenaient de l'évêché de Londres, aux roturiers foi et obéissance. Il se mit également en possession des biens son évêché, et fit entrer sous sa puissance le château-fort de Storteford.

Cependant les chanoines Ralph de Longeford et Richard de Beaumes, avec quelques autres clercs de la maison du doyen Guillaume, partirent pour Rome, afin d'y soutenir leur appel. Ils furent bien accueillis par le pape Innocent et son chancelier Aimery, et introduits dans le consistoire. Le pape, après les avoir entendus, fit écrire aux évêques d'Angleterre pour avoir leur avis sur l'élection d'Anselme. Ils répondirent tous d'une manière peu favorable. Thurston, archevêque d'York et prélat très-distingué par ses qualités personnelles, alla, dans sa réponse, jusqu'à dire : « Si « la conduite et la réputation d'Anselme doivent être notre « guide, nous pensons qu'il serait beaucoup plus-sûr de le dé- « poser de son siége abbatial que de le placer dans la chaire de « Londres. »

Lorsque le pape reçut cette lettre, le cardinal Albéric était de retour de sa légation. Il fut appelé au consistoire. Sans rien dire

[1] *Monasticum Anglicanum*, t. III, p. 103, note *g*.

de la prétendue inconduite, ni de la mauvaise réputation d'Anselme; car il savait par expérience de combien peu de valeur étaient les accusations générales de Thurston. Il fut d'avis qu'on informât sur l'élection d'Anselme : « Elle a été faite, dit-il, « à l'insu et sans l'assentiment du doyen de Saint-Paul, à qui il « appartient de droit de voter le premier dans l'élection des « évêques de Londres. Nous pensons donc que par l'autorité de « saint Pierre cette élection doit être cassée. » Cet avis entraîna les suffrages; on n'examina pas si l'opposition du doyen Guillaume n'était qu'une intrigue de famille; la confirmation donnée un an auparavant fut déclarée subreptice.

Le légat Henri de Blois fut chargé par le Pape d'exécuter cette sentence et de pourvoir à l'administration de l'Église de Londres, pendant la vacance qui dura jusqu'au printemps de l'année 1141. Le comte de Glocester, frère naturel de l'impératrice Mathilde et son plus ferme soutien, avait gagné le 2 février de la même année la bataille de Lincoln; Étienne y avait été fait prisonnier; on l'enferma, par ordre de Mathilde, dans un cachot à Bristol. Alors changea plus que jamais la face des affaires. Déjà, l'année précédente, Étienne, pour s'être emparé des forteresses des évêques, avait perdu bon nombre de ses partisans; après ses malheurs, la défection sembla vouloir se généraliser. Au synode des 8 et 9 avril, l'Impératrice fut reconnue souveraine de l'Angleterre. La ville de Londres même, une des plus fidèles au parti d'Étienne, l'accueillit dans ses murs. Pendant le court séjour qu'elle y fit, elle fut frappée de ne pas voir d'évêque sur le siége de cette capitale. Comme tout dépendait du clergé et que la prépondérance allait continuellement du côté où se portaient les prélats, elle ne négligea pas l'occasion de se fortifier par la nomination d'un évêque à Londres. Elle fit donc assembler le chapitre et dirigea le choix des chanoines sur un ami d'Osbert de Clare, qui était au monastère l'homme le plus digne, Robert de Sigillo ou du Sceau. Tous les anciens chroniqueurs qui en parlent s'accordent à l'appeler un homme vraiment bon, d'une conduite

sainte, d'un grand cœur [1]. Saint Bernard le nomme son ami d'ancienne date, son serviteur fidèle, son fils dévoué [2]; Osbert de Clare se dit bien inférieur à lui sous le rapport de la sainteté et de la perfection religieuse [3]; enfin, le pape Eugène III l'appelle un homme sage, honnête, dévoué à la religion, et qui de riche était devenu un pauvre volontaire [4]. Robert était alors moine à l'abbaye royale de Reading, mais il avait été autrefois chancelier du roi Henri 1er [5]. Il monta donc dans la chaire de Londres, entouré de tout le prestige de sa sainteté, qu'il ne démentit jamais par la suite. Installé pendant que l'Impératrice était maîtresse de la ville de Londres, il lui fit serment de fidélité ; et, chose rare, peut-être unique à cette époque de guerre civile, il ne trahit jamais la foi jurée. Lorsque le parti du roi Étienne eut de nouveau le dessus, il fut fait prisonnier, dans sa campagne de Fulham, par Geoffroi de Mondeville. On le sollicita vivement de faire un nouveau serment ; mais Robert, tant alors qu'après sa déclaration, s'y refusa avec un courage inébranlable, disant que sa conscience et les droits de son Ordre le lui défendaient. Vers le milieu de l'année 1147, les obsessions pour lui arracher le serment n'avaient point encore cessé. Robert offrait de promettre au roi qu'il ne ferait jamais rien qui pût porter préjudice à sa personne ou à ses biens ; mais il ne voulait entendre parler d'aucun autre engagement. Enfin le pape Eugène III intervint et écrivit, en date du 26 juin, des lettres au roi Étienne et à son épouse pour que l'offre de Robert fût acceptée [6]. Tel était l'homme choisi [7] pour occuper le siége épiscopal qu'Anselme avait dû abandonner.

Mais il est temps de revenir à celui-ci.

[1] Jean d'Hagulstald, dans Twysden, col. 269 et 278; Gervaise de Douvre, *ibid*, col. 1355; Henri d'Huntingdton, dans Wharton, t. II, p. 700.

[2] Epist. CCXI.

[3] Lettre XVIIe.

[4] Epist. CXCIX et XX, dans Migne, t. CLXXX, col. 1249.

[5] Il y en a qui le font archidiacre de Londres : c'est une erreur manifeste.

[6] Epist. Eugenii III, supra citata.

[7] Pour compléter la notice de Robert du Sceau, nous y ajouterons qu'il fut

VI

RETOUR D'ANSELME A SAINT-EDMUND'S BURY. — SES DERNIERS TRAVAUX. SA MORT.

Anselme n'avait jamais été sacré évêque; forcé de descendre du siége épiscopal de Londres, il retourna à son abbaye. Mais ici de nouvelles tribulations l'attendaient. Il y trouva sa place d'abbé occupée par un autre. En effet, après son intronisation à Londres, en 1138, les moines, se voyant sans abbé, s'étaient réunis capitulairement et avaient élu pour remplir le siége abbatial Ording, prieur de leur monastère. Cette élection était évidemment régulière. Anselme avait vraiment et définitivement quitté son abbaye; pour monter sur le siége de Londres, il avait renoncé à son titre d'abbé de Saint-Edmond. Cependant l'équité naturelle, à défaut de droit positif, voulait qu'il y eut une restitution *in integrum*, car il s'était démis de son abbaye dans la persuasion que son élection à la chaire de Londres était valide. Malgré cette considération, il eut de grandes difficultés pour se faire reconnaître de nouveau comme abbé. Il y réussit toutefois. Ording lui remit en

à la tête de la chancellerie du roi Henri Ier jusqu'à la mort de ce prince, arrivée le 1er décembre 1135. Il fut un des clercs qui portèrent le corps du roi à Caen, comme on peut le voir dans Orderic Vital. M. Auguste Le Prévost, le dernier éditeur de cet historien normand, remarque en cet endroit que l'épithète *de sigillo* est ajoutée au nom de Robert, parce qu'il portait suspendu à son cou le sceau du feu roi. Nous ne le contesterons pas, mais nous ferons observer que cette épithète devint un surnom que Robert conserva toute sa vie. La mort de Robert du Sceau fut violente et des plus malheureuses. Elle arriva en 1151. Voici ce qu'en rapporte Jean d'Hagulstald : *Anno MCLI. Rodbertus de Sigillo, Episcopus Londoniensis, in episcopalibus officiis sancte conversatus, inter reficiendum gustans uvas veneno illitas obiit. Defuncti sunt, in eadem refectione ei adjuncti, plurimi eruditi magni nominis viri.* Richard de Beaumes, celui-là même que le doyen Guillaume voulait faire monter sur le siége de Londres à la place d'Anselme, lui succéda.

main le gouvernement de l'abbaye, et ne le reprit qu'après la mort d'Anselme.

Durant le cours de ces contestations, un vaste incendie dévora, dit-on, la plus grande partie de l'abbaye de Saint-Edmond, mais, quoique la chronique d'Ely place cet événement en l'année 1140, nous sommes porté à croire, vu surtout les dédicaces d'églises et de chapelles dont nous allons parler, que c'est le même désastre qui est rattaché dans d'autres écrits, soit à l'année 1150, soit à l'année 1152. Il n'est donc pas certain, ou plutôt il est fort improbable qu'Anselme ait été témoin de ce malheur.

Toutefois la série de ses désagréments n'était pas finie. Pendant qu'il occupait le siége de Londres, il avait aliéné certaines hypothèques et certains biens appartenant à son église. Son successeur Robert voulait le forcer à faire restitution; Anselme s'y refusa, nous ignorons pour quel motif, car nous ne connaissons que les doléances de la partie adverse. Robert s'adressa donc à saint Bernard, qui était le grand intermédiaire auprès du pape Innocent I. Saint Bernard épousa la querelle de son ami Robert, et nous avons encore la lettre que, l'an 1142, il écrivit au Pontife en faveur de l'évêque[1]. Nous ignorons quel fut le résultat de cette démarche, et nous nous abstenons de la juger. Le lecteur se rappellera que Ralph de Diceto, au contraire, accusa Anselme de n'avoir été que trop zélé pour le temporel de l'Église de Londres. Peut-être cette affaire ne fut-elle pas terminée sous le pontificat d'Innocent II, et continuait-elle encore vers le milieu de l'année 1144. Du moins, à cette époque, Anselme était absent de son abbaye, et se trouvait très-probablement hors de l'Angleterre. Voici comment nous le savons.

[1] La lettre de saint Bernard (Epist. CCIX) est très-forte, mais c'était là la manière d'écrire du saint abbé. On y lit : *Ille, ille antiquus amicus, fidelis servus, devotus filius* (*Robertum loquor, Londinensem episcopum*), *clamat ad vos quod occupator ille, qui eum prævenit in sedem, quam Deo autore ipse sortitus est, ipsius ecclesiæ vadia terrasque distraxerit et distracta restituere nolit. Quod quam sit injuriosum et qualiter corrigendum, meæ humilitatis non est tantæ sapientiæ prædicare.*

Lucius II, qui n'occupa le siége de Saint-Pierre que depuis le 9 mars 1144 jusqu'au 25 février 1145, avait envoyé légat en Angleterre Himère, autrefois moine de Cluny à Saint-Martin-des-Champs, et alors évêque de Tusculum. Himère, en passant par la France, avait pris avec lui Rotrou, évêque d'Évreux[1], qui le 11 juin 1144 était encore en France et assistait à la dédicace de l'église de Saint-Denis, près Paris ; il y consacra même l'autel de Saint-Hilaire. Toutes ces dates sont très-certaines et montrent l'erreur notable de Baronius, qui place la légation d'Himère en 1185, sous le pontificat de Lucius III.

L'arrivée d'un légat en Angleterre était une bonne occasion pour les moines de Saint-Edmond de faire consacrer sous le vocable de saint Pierre la chapelle de l'Infirmerie, bâtie nouvellement hors de l'enceinte de la ville naissante de Saint-Edmund 's Bury. Mais Himère, ne pouvant y aller en personne, envoya son compagnon Rotrou, qui fit la cérémonie[2].

Le sacristain de Saint-Edmond dit expressément que cette cérémonie eut lieu en l'absence de l'abbé Anselme. Nul indice ne nous apprend combien de temps dura cette absence. L'année 1147 nous montre de nouveau Anselme en rapports spéciaux avec le Saint-Siége. Cette année-là même, il obtint d'Eugène III une bulle qui confirme à l'abbaye de Saint-Edmond la possession de certains biens qu'Anselme lui avait procurés[3]. C'est un acte qui répond peut-être aux accusations dont nous avons entendu charger l'abbé de Saint-Edmond. Du temps de son administration, le bourg de Saint-Edmond avait été environné de murailles[4]; de là la question : Qui gardera les portes ? Question peu impor-

[1] Le sacristain de Saint-Edmond auquel nous empruntons ces détails, di *Ebredunensis* au lieu d'*Ebroïcensis :* en ce temps, Guillaume était évêque d'Embrun et Rotrou, nommé *Rothroth* par le sacristain, était évêque d'Evreux. Voyez le *Gallia Christiana*, t. III et XI

[2] *Monasticum Anglicanum*, t. III, p. 103, note *g*.

[3] *Ibid.*, p. cit.

[4] *Ibid.*, p. 162.

tante, ce semble, capitale cependant, puisqu'elle équivalait à cette autre : Qui fera la police de la nouvelle ville ? L'abbaye se laissa dépouiller de son droit ; elle céda la garde de quatre portes à la bourgeoisie et ne se réserva que celle de l'Est. Cette concession faisait partie d'une sorte de charte de commune que l'abbé Anselme accorda à la nouvelle ville, que ses successeurs renouvelèrent, et qui plus tard fut encore élargie[1]. Au quatorzième siècle, l'abbaye dut déplorer amèrement de s'être laissé désarmer de la sorte. Plus d'une fois des émeutes eurent lieu, auxquelles les principaux du bourg, les femmes même, et jusqu'aux prêtres séculiers, prirent part[2]. Un jour, le dommage que les émeutiers firent dans l'abbaye monta à la somme énorme de 140,000 livres de la Tour[3]; ce qui équivaudrait aujourd'hui à 840,000 livres de la Tour, c'est-à-dire à plus de sept millions.

Nous avons déjà dit ailleurs que sous l'abbé Anselme on acheva les travaux commencés par son prédécesseur. Nous devons ajouter que son gouvernement en vit naître plusieurs autres. L'abbaye et le bourg s'embellirent à l'envi. La bibliothèque ne fut pas non plus oubliée. On alla chercher jusqu'en Écosse les parchemins nécessaires aux transcriptions, que maître Hugues, cumulant en sa personne les fonctions d'architecte, de sculpteur et de peintre, ornait d'enluminures incomparables[4]. Cependant, comme les prébendes étaient divisées à Saint-Edmond depuis le commencement du douzième siècle[5], l'abbé Anselme eut assez peu de part à ces travaux : les constructions

[1] *Monasticum Anglicanum*, p. 124, 153 et 154.

[2] *Ibid.*, p. 108 et 109.

[3] Sous le règne d'Édouard III, époque à laquelle eut lieu cette invasion du monastère, la livre de la Tour était à la livre commerciale, dite aussi Parisis ou de Troie, comme 15 est à 16. Voyez Henri, *Histoire d'Angleterre*, t. III, p. 516 et suiv.; t. III, p. 540 et suiv.; t. IV, p. 489. Cfr. Leber, *Mémoire sur l'appréciation de la fortune privée*, p. 273.

[4] *Manu magistri Hugonis incomparabiliter fecit depingi.*

[5] Leber, *Mémoire sur l'appréciation de la fortune privée*, p. cit.

dépendaient du sacristain, et la bibliothèque du prieur [1].

L'abbé Anselme mourut le 11 janvier 1148 [2]. Après avoir raconté ses œuvres, nous n'avons plus à porter de jugement sur cet homme, dont l'autorité fut grande en Angleterre pendant plusieurs années. Dans sa vie, nous n'avons trouvé que des actions louables, mais nous avons entendu proférer contre lui des reproches graves à l'occasion de son élection au siége de Londres. Toutefois, l'opposition qu'il rencontra alors nous a paru avoir tous les caractères d'une intrigue ambitieuse. C'est maintenant au lecteur de voir en quelle estime il doit tenir ce propagateur principal de la fête de l'Immaculée Conception.

VII

WESTMINSTER DANS L'ÉTAT LE PLUS DÉPLORABLE. — OSBERT QUITTE CETTE ABBAYE. IL EST A LA TÊTE D'UN PRIEURÉ. — CONTESTATION A L'OCCASION D'UN CISTERCIEN. — OSBERT EST AGRÉGÉ A L'ABBAYE D'ELY. APPARITION DE SAINTE ATHELDREZE.

Depuis la disgrâce d'Osbert à Westminster, nous ne lui trouvons plus de relation avec son ami Anselme; au contraire, nous surprenons des traces d'amitié entre le prieur de Westminster et celui qui prit la place de l'abbé de Saint-Edmond sur le siége de

[1] Leber, *Mémoire sur l'appréciation de la fortune privée*, p. 162 et 163.

[2] *Ibid.*, p. 155. Battely et Yates ont écrit l'histoire de l'abbaye et de la ville de Saint-Edmund 's Bury. Je ne connais ces deux histoires que par les emprunts que leur ont faits les auteurs du nouveau *Monasticum*. Il est probable que dans ces deux ouvrages se rencontrent sur Anselme des détails que nous n'avons pas lus aillenrs. Dans la bibliothèque Harleienne, n° 1005, se trouve un manuscrit intitulé *Liber albus* et provenant de Saint-Edmond. Dans ce manuscrit se lisent plusieurs choses sur l'abbé Anselme; nous ne signalerons que l'article 116, portant pour en-tête : *De aliis altaribus in supra memorato monasterio positis; de abbate Anselmo et ortu ejus*. Voyez *Monasticum Anglicanum*, t. III, p. 124.

Londres. Robert du Sceau était encore moine de Reading, lorsque Osbert lui écrivit [1]. C'est une lettre spirituelle destinée à le consoler dans ses tribulations. Ce que nous en a donné M. Anstruther ne nous permet pas de deviner de quels déboires était abreuvé le correspondant d'Osbert. Après son retour de Rome, il trouva les affaires bien changées dans son couvent. Gervaise de Blois travailla d'abord à recouvrer les biens de son monastère, usurpés sous ses prédécesseurs : la mission même d'Osbert à Rome en fait foi. Mais Gervaise ne persévéra pas dans cette lutte. Ce zèle n'avait aucune racine dans son cœur, il disparut dès que la charge abbatiale, cessant d'être une nouveauté pour le titulaire, laissa libre carrière aux mauvais instincts qui formaient le fond de son âme. De mœurs aussi irrégulières que sa naissance (il était fils naturel du roi Étienne), Gervaise devint tellement prodigue des richesses de son abbaye, qu'elles semblaient uniquement faites pour enricher sa mère Dameta, ses amis et ses flatteurs. Ses folles profusions allèrent si loin, que l'abbé Laurent, qui lui succéda en 1160, ne trouva pas même en caisse de quoi nourrir et vêtir ses moines [1].

Le prieur Osbert pouvait-il ne point s'opposer à un tel désordre? ou lui était-il possible de demeurer à côté d'un homme qui, fort de la protection du roi son père, dissipait impunément le patirmoine du couvent? [2] Osbert renonça donc à sa charge de prieur de Westminster, ou l'échangea contre la même fonction dans un prieuré dépendant de l'abbaye [3].

Bientôt il eut à supporter de nouvelles persécutions. Un

[1] Lettre XVIIe.

[2] *Monasticum Anglicanum*, t. I, p. 269.

[3] Il est clair qu'Osbert était supérieur, lorsqu'il écrivit sa lettre XXXVIIe. En parlant de lui-même, il dit : *Licet cunctis* QUI ALIQUIBUS IN ECCLESIIS DEI DIGNITATIBUS PRÆEMINENT *et religionis viros* (*sicut prædictum est*) *gradientes suscipere.* Il n'est pas moins clair que l'église dans laquelle il était en dignité était une dépendance de l'abbaye de Westminster, puisque dans la même lettre nous lisons : *Nulli religionis tribueremus habitum, quia* SINE ABBATIS POTESTATE *tale quid agere non est aliquatenus permissum.* C'est la raison pour

moine blanc de la Congrégation de Cîteaux, neveu de Robert, fils de Noël, avait l'habitude d'aller voir de temps en temps Osbert, dont il était parent, et celui-ci se faisait un plaisir de lui donner l'hospitalité. Dans un de leurs entretiens, le Cistercien parla de changer son habit blanc contre celui de Saint-Benoît; mais il protesta en même temps qu'il ne ferait rien sans démissoires de son abbé. Le Cistercien ayant manifesté les mêmes intentions à d'autres personnes, cela fit du bruit, et on accusa Osbert de coopérer à une violation évidente du vœu de stabilité, propre à toutes les congrégations bénédictines, et des priviléges particuliers de l'ordre de Cîteaux. Nous ne connaissons pas l'issue de cette affaire; mais nous savons que par suite de cette contestation, ou pour quelque autre motif, Osbert devint, avant l'année 1146, membre de l'abbaye d'Ely. La suscription de sa trente quatrième lettre ne laisse aucun doute à ce sujet[1]. Le terme extraordinaire de *senatus ecclesiæ*, employé dans cette suscription pour indiquer le *chapitre* d'Ely, l'*assemblée des moines*, etc., ne saurait nous surprendre; dans ses lettres douzième et vingt-sixième, il en fait usage pour désigner les moines de Westminster. Les mots *patres*, *consenator*, *capitolium*, sont la continuation d'une même métaphore. Du reste, cette manière recherchée d'écrire est presque partout celle d'Osbert.

Mais lorsque celui-ci fut immatriculé à l'abbaye d'Ely, quitta-t-il son prieuré dépendant de Westminster? ou bien y resta-t-il, recevant une prébende de l'abbaye d'Ely? Qui le dira avec certitude?

Pendant tout le cours du douzième siècle, il y eut dans l'Église d'Angleterre une force de vie étonnante : sainteté, doc-

laquelle, dit-il, il n'a jamais songé à donner l'habit à personne sans l'autorisation de l'abbé de Westminster, *vobis inconsultis*.

[1] *Ad patres ecclesiæ Eliensis, excellentissimi senatus Eliensis ecclesiæ ingenuis patribus, municipii Clarensis indigena, consenator capitolii eorum, Osbertus.*

trine, vigueur ecclésiastique, rien ne fit défaut; il parut peut-être alors plus d'ecclésiastiques distingués en Angleterre que pendant tout le reste de son histoire, jusqu'au schisme d'Henri VIII; et, ce qui ne frappe pas moins, les établissements religieux de cette époque surpassent tout ce qu'on peut imaginer, tant pour le nombre de leurs habitants que pour la richesse de leurs fondations. Surtout les congrégations les plus régulières se propagèrent d'une manière merveilleuse. Mais, à côté ou plutôt au milieu de ce mouvement si chrétien, trouvaient aussi leur place la faiblesse de caractère, l'esprit d'intrigue, l'ambition, la soif du gain, la corruption des mœurs, la vente des choses saintes, bref, des abus de tout genre. C'était une continuation du temps de Lanfranc et surtout de saint Anselme. On pourrait même dire que l'ombre de ces deux grands hommes plana sur l'Angleterre pendant tout le cours de ce siècle, et qu'elle lutta constamment avec le désordre, le dominant sans pouvoir l'extirper. Parmi les coutumes peu conformes à une discipline sévère dont nous trouvons des traces dans l'histoire de ce temps, il faut placer la division des revenus et l'érection des prébendes dans les monastères; un abus plus funeste encore fut le cumul de plusieurs prébendes ou bénéfices sur une même tête.

A Ely, peu après l'érection d'un siége épiscopal en cette abbaye, la mense épiscopale fut séparée de celle des moines; cependant nous ne voyons pas que la séparation soit allée plus loin, ni surtout qu'on y ait érigé des prébendes monacales. Est-ce à la collation d'une telle prébende qu'Osbert de Clare dut le titre de *consénateur* des moines d'Ely? Nous n'oserions le dire d'un religieux qui partout dans ses lettres fait profession de mépriser les richesses? Il nous paraît infiniment plus probable que, pour couper court à tous les déboires que son zèle lui attirait de la part de l'abbé et des moines de Westminster, il aura demandé ses démissoires dans l'espoir de trouver plus de repos dans une autre abbaye.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons regarder comme certain qu'il se rendit à l'abbaye d'Ely. Aussi la lettre qu'il écrivit aux moines de ce couvent est-elle plutôt un récit destiné à être conservé dans la bibliothèque qu'une pièce appartenant au genre épistolaire proprement dit.

Nous avons déjà vu qu'Osbert s'intéressait grandement aux apparitions; c'est encore une apparition qui est racontée ici: apparition de la sainte fondatrice et patronne de l'abbaye d'Ely [1]. Voici le fait. En ce temps existait encore dans la province de Mercie, sur les frontières des Angles et des Bretons, une petite église en bois dont la construction était attribuée à saint Auna, roi des Estangles, et qui prit avec le temps le nom d'Edeldria, tiré de celui de sainte Etheldrede, fille du fondateur.

Un jour passaient par là les gens de la maison d'un chevalier nommé Herbert des Fourches. La dame chargée de l'éducation des enfants voulut entrer dans l'église pour prier et engager ses compagnons de voyage à l'imiter. Peine inutile, elle dut se résigner à accomplir seule cet acte de piété. Parvenue à l'entrée de la chapelle, elle est saisie d'une terreur soudaine. Elle voit au pied de l'autel une vierge si belle, que le langage de l'homme ne saurait dépeindre tant de beauté. Elle tenait d'une main un psautier et un cierge, de l'autre un encensoir, et priait. La dame s'approche d'elle, lui demande son nom et apprend qu'elle s'appelle Edeldria, la patronne du lieu. Puis la vierge se remet à prier devant l'autel, et la dame en fait autant hors du chœur. Mais bientôt celle-ci dut rejoindre ses compagnons, qui l'attendaient. Tout le monde remonte à cheval; mais au moment du départ, une mélodie céleste se fait entendre dans l'église et jette toute la troupe dans un étonnement indicible. Alors la dame raconte ce dont elle a été témoin, et tous s'acheminent vers l'église; mais, à leur approche, la vierge disparaît et le concert angélique cesse. Ils se remettent en route et reviennent plusieurs

[1] *Monasticum Anglicanum*, t. I, p. 457 et suiv.

fois ; toujours mêmes chants à leur départ, toujours même silence à leur arrivée. La nécessité seule d'atteindre avant la nuit le terme de leur voyage put les arracher de ces lieux. La conclusion morale qui ressort de ce récit est évidente : ceux-là se privent de grandes grâces qui n'honorent point la patronne d'Ely.

Cet événement, que nous n'avons aucun moyen de contrôler d'une manière convenable, n'était pas ancien lorsque Osbert de Clare en fit le récit. Il l'avait appris au prieuré de Cluny de Wenlock, dans le Shrosphire, où il fut formé, si nous ne nous trompons, à la vie religieuse avant d'entrer à l'abbaye de Westminster : car, comme nous le verrons bientôt, Osbert de Clare fut moine de la Congrégation de Cluny, et nous ne trouvons pas qu'il puisse l'être devenu ailleurs qu'à Wenlock. Or, pendant qu'Osbert habitait ce prieuré, dont la première fondation remonte à sainte Milburge, fille du roi Merwald [1], on y voyait aussi un autre Osbert, religieux vénérable, dont la sainteté méritait d'être proposée en exemple aux fidèles. Celui-ci avait été d'abord chanoine séculier de Bromfield [2], dans le voisinage du lieu de l'apparition ; puis il s'était fait moine de la Congrégation de Cluny, et il était chargé à Wenlock de distribuer les aumônes aux pauvres.

Lorsque Osbert de Clare écrivit ce prodige, l'autre était encore prieur de Daventry, poste qu'il occupait déjà en 1135, mais qui en 1146 était rempli par un certain Herbert [3]. C'est cette circonstance qui nous fait placer le séjour d'Osbert de Clare à Ely avant l'année 1146. Il en résulte également qu'Osbert de Clare demeurait à Wenlock avant l'année 1135.

[1] *Monasticum Anglicanum,* t. V, p. 72 et suiv.

[2] Bromfield, situé dans le Shropshire, fut un chapitre de chanoines séculiers jusqu'en l'année 1155, pendant laquelle il se donna à l'abbaye de Gloucester, dont il devint un prieuré régulier. *Monast. Angl.*, t. I, p. 545.

[3] *Ibid.*, t. V, p. 177.

VIII

OSBERT PRIEUR DE SAINT-PANCRACE A LEWES. — TRISTE ÉTAT DU PRIEURÉ. — OSBERT FÉLICITE L'ARCHEVÊQUE THIÉBAUT ET LE PRINCE HENRI DE LA PAIX. — LETTRES A DES VIERGES. — PÈLERINAGE AU TOMBEAU DE SAINTE ÉTHELDRÈDE. — SÉJOUR A BARKING. — VOYAGE EN NORMANDIE. — MORT.

Mais Ely ne posséda pas longtemps notre Osbert ; il fut tiré de cette abbaye de la manière la plus honorable. Guillaume, comte de Warren, qui était venu en Angleterre à la suite du conquérant, avait fondé en 1077 ou 1078 le prieuré de Saint-Pancrace à Lewes, dans le Sussex. La charte de fondation contient tout au long l'histoire de l'origine de cette maison religieuse. Jusqu'alors il n'y avait pas de moines de Cluny en Angleterre; Guillaume de Warren, lorsqu'il les introduisit en cette île, n'avait qu'une peur : c'est que le conquérant, qui recherchait partout les hommes les plus recommandables pour les mettre à la tête des diocèses et des monastères, ne mît la main sur eux pour en faire autant d'évêques et d'abbés; témoignage aussi honorable que bien mérité pour la sainteté des disciples de saint Hugues et pour la droiture des vues du conquérant, dans l'élection des supérieurs ecclésiastiques. Sous l'empire de cette crainte, Guillaume de Warren stipula avec saint Hugues que, lorsque la mort ou le choix du monarque enlèverait son prieur au nouveau monastère, l'abbé de Cluny serait tenu de le remplacer par le religieux le plus saint et le plus prudent qu'il trouverait dans sa congrégation, à l'exception toutefois du grand prieur de Cluny et du prieur de la Charité[1]. Cette condition, qui fait plus

[1] *Monasticum Anglicanum*, t. V, p. 13 : *Quando monachi Sancti Pancratii mitterent ad Cluniacum propter priorem, mitterent eis in priorem unum ex melioribus monachis suis de tota congregatione, quem scirent sanctiorem*

d'honneur au zèle de Guillaume de Warren qu'à sa connaissance des affaires de ce monde, ne fut certainement pas perdue de vue avant le milieu du douzième siècle, époque où Cluny jouissait encore, comme presque toujours depuis son origine, du bonheur d'avoir des saints pour abbés. Elle n'était pas même oubliée au commencement du siècle suivant, comme le prouve la modification qu'on lui fit subir vers ce temps et d'après laquelle l'abbé de Cluny devait désigner les deux religieux les plus propres à cet office, les comtes de Warren ayant le choix entre les deux[1].

Le prieuré de Saint-Pancrace avait eu d'abord pour prieur Lanzo, dont Guillaume de Malmesbury fait en deux de ses ouvrages l'éloge le plus magnifique. Il occupa cette charge depuis l'année 1077 jusqu'au 1er avril 1118[2]. Hugues d'Amiens, qui (comme nous l'avons dit ailleurs) fut fait abbé de Reading au plus tard en 1123, lui succéda. Après, vint un certain Ausger ou Aucher, qui passa également à Reading, lorsque Hugues d'Amiens quitta vers 1130 cette abbaye pour monter sur le siége de Rouen[3]. Vers 1135, pendant qu'Osbert était exilé de l'abbaye de Westminster, Hugues II, inconnu jusqu'ici, était prieur. C'est la lettre dixième d'Osbert qui nous le fait connaître. Arnauld lui succéda bientôt et mourut en 1139. Alors

ad ordinem et ad animas regendas secundum Deum, et sapientiorem ad domum gubernandam secundum seculum, præter majorem priorem de Cluniaco et priorem de Caritate.

[1] Rodulphus de Diceto, *Imagines historiarum*, dans Twysden, col 709 et 710.

[2] Guillaume de Malmesbury (*Gesta regum*, lib. V, § 443, dans Migne, t. CLXXIX, col. 1386 et suiv.) raconte que Lanzo tomba malade le jeudi avant le dimanche de la Passion, jour de l'octave de la fête de saint Benoît, et qu'il mourut le lundi suivant, huitième jour après la fête de l'Annonciation. Il s'ensuit qu'il mourut une année où Pâques tombait le 14 avril, ce qui eut lieu au commencement du douzième siècle, en 1107 et en 1118; et comme en 1125, année où Guillaume de Malmesbury acheva ses *Gesta pontificum*, la mémoire du prieur Lanzo était encore bien fraîche, il n'y a pas à douter que Lanzo ne soit mort en 1118.

[3] *Monasticum Anglicanum*, t. IV, p. 30 et t. V, p. 5.

s'ouvre dans la liste des prieurs de Lewes un grand vide qu'il nous est impossible de combler entièrement. Nous savons cependant qu'Osbert de Clare, qui, pour avoir été en tant de monastères, ne continuait pas moins d'appartenir à la congrégation de Cluny, occupa le poste de prieur de Saint-Pancrace à Lewes, dès le commencement de l'année 1146. Il doit avoir été nommé à ce bénéfice par le bienheureux Pierre, qui eut de commun avec le bienheureux Bède d'être appelé par excellence le *vénérable*[1]. Si l'on tient compte de la sainteté de l'abbé de Cluny, qui lui conféra cette charge, et de l'acte de fondation qui exigeait que le prieur de Lewes fût des plus distingués par sa vertu et sa prudence, cette nomination devient pour la mémoire d'Osbert un des témoignages les plus flatteurs qu'on puisse imaginer.

Mais aussi il fallait un mérite plus qu'ordinaire pour remplir à cette époque l'office de prieur à Lewes. Ce prieuré, situé à quelques lieues de la mer, se trouvait dans le voisinage de cinq châteaux ou citadelles. Durant la guerre de l'impératrice et du roi Étienne, ceux qui les occupaient ou les venaient assiéger dévastaient tout le pays d'alentour. Ils enlevaient les récoltes et les bestiaux, rien n'était sacré pour eux, pas même les églises et les cimetières. C'est ce que nous apprend un témoin oculaire, Guillaume de Malmesbury[2]. Le prieuré de Saint-Pancrace ne pouvait échapper au désastre général, il fut presque détruit[3].

Lorsque Osbert se rendit à Lewes, il ne savait rien du triste état du prieuré; il croyait que dans ce nouveau séjour, il trouverait l'abondance. Mais dans les humbles réduits qui for-

[1] Cependant, comme on peut le voir dans d'anciennes inscriptions, le titre de *Venerabilis* ou *Venerandus vir* se donnait autrefois à tous les prêtres.

[2] *Historiæ novellæ*, lib. II, § 34, dans Migne, t. CLXXIX, col. 1417. Voyez aussi dans Lingard la fin du règne du roi Étienne.

[3] Lettre XXXVI[e]. *Per circumcingentia nos quinque castella est pene destructa.*

maient alors le monastère, et qui étaient plutôt des ruines que des maisons, régnait la pénurie la plus extrême. Dans une telle détresse, on ne pouvait employer des domestiques pour cultiver les champs. Osbert, quoique déjà avancé en âge, prit en main avec ses moines les instruments aratoires et se mit à cultiver la terre. Ce travail lui parut moins dur que la nécessité de renoncer à l'étude. Il fit cependant ce sacrifice de grand cœur. Mais, en attendant que les champs répondissent à ses labeurs, il eut, comme autrefois, recours à la générosité de ses amis. Geoffroi de Gorham, abbé de Saint-Alban, un de ceux qui établirent dans leur monastère la fête de la Conception de la sainte Vierge, reçut une demande de secours. La lettre qu'Osbert lui adressa est rédigée partie en prose, partie en hexamètres rimés [1]. Il y décrit sa position déplorable et fait appel à la charité de l'abbé et à l'intercession du prieur Adhémar, qu'il comble des plus grands éloges. Cette lettre fut écrite avant le 25 février de l'année 1146, date de la mort de l'abbé Geoffroi [2].

Vers la fin de l'année 1153 [3], la détresse était toujours très-grande à Lewes. « Nous avons, dit-il, grâces en soient rendues à Dieu, du pain et de la boisson, mais toute autre nourriture nous fait défaut. » C'est à Sylvestre, abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry, ancien compagnon de son voyage à Rome, qu'il adresse ces paroles après les avoir fait précéder d'une dissertation honorifique sur le nom de *Sylvestre*, sans doute pour mieux disposer

[1] Lettre xxxiii[e].

[2] *Monasticum Anglicanum*, t. II, p. 185.

[3] Lettre xxxvi[e]. *Præesse me parvulæ domus familiæ coegit obedientia, quæ ante reformatam pacem in transacto præsentis anni tempore*, etc., etc.

La paix à laquelle Osbert fait allusion ne peut être la cessation des hostilités qui eut lieu à la suite du départ de l'impératrice pour la Normandie, vers la fin de l'année 1147; ce doit être la paix signée le 6 novembre 1153 par Étienne et Henri, fils de l'impératrice. Sylvestre, à qui la lettre est adressée, ne devint abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry qu'après la mort de Hugues, décédé en 1151. *Monasticum Anglicanum*, t. I, p. 122.

en sa faveur celui qui portait ce glorieux nom. La paix était alors conclue. Étienne avait adopté le fils de l'impératrice, et celui-ci devait régner à la mort d'Étienne sous le nom de Henri II. Thiébaud, archevêque de Cantorbéry, avait eu une grande part à cet arrangement. Osbert crut devoir lui écrire pour le féliciter de ses succès diplomatiques. Cette lettre renferme une peinture saisissante de l'état de gêne où la noblesse avait été plongée par la guerre.

Osbert félicite ensuite Thiébaud d'avoir été nommé par le Saint-Siége légat, non seulement dans la province ecclésiastique de Cantorbéry, mais dans celle d'York, en Écosse, et jusque dans les îles Orcades. A tous ces titres Thiébaud lui paraît mériter les honneurs d'un arc de triomphe, pareil à celui de Titus, qu'il avait vu autrefois à Rome.

La paix réveilla également la muse d'Osbert. Personne sans doute ne s'attend à ce qu'un vieillard, qui devait avoir alors près de soixante-dix ans, fît de la poésie tout à fait désintéressée. Comme si le prieuré de Saint-Pancrace n'eût pas encore assez souffert de la guerre, de méchants voisins voulaient achever de le ruiner à la faveur de la paix. C'est contre leurs entreprises qu'Osbert demande à Henri sa protection :

Ergo manum dans Osberto,
Hunc gaudere fine certo
In afflictione sua,
Fac protectione tua :
Ne ecclesia gravetur
Cui præesse se fatetur,
Quam deprimere conantur
Qui perverse malignantur.

Mais en ce temps Henri, reconnu comme prince héréditaire de la couronne d'Angleterre, n'avait aucune autorité en ce pays où du reste il ne résidait pas. Il n'arriva au pouvoir qu'après mort du roi Étienne (25 octobre 1154), ou plutôt après son propre couronnement qui eut lieu à Westminster le 9 décem-

bre de la même année. Une des premières opérations de Henri II fut de faire abattre un nombre immense de châteaux. (On compte qu'il en fit raser au moins cent quarante.) C'était couper dans la racine le mal dont le prieuré de Saint-Pancrace et presque tous les monastères avaient eu tant à se plaindre.

Cependant, lorsque Henri fut retourné en Normandie, en 1156 [1], Osbert avait encore besoin de son secours. Il résolut donc d'aller trouver le roi. A cette fin, il se rendit sur les bords de la Tamise, et en attendant le départ d'un vaisseau pour la France, il se fixa au monastère de Barking ou Berking [2], bâti, vers 670, sur la rive gauche du fleuve par saint Erkouwald, évêque de Londres, qui établit pour première abbesse sa sœur sainte Éthelburge ou Alburge.

Lorsque Osbert vint demander l'hospitalité dans ce monastère, l'abbesse était Adélaïde ou Adelize, sœur de Pain Fitz-John [3]. Elle l'accueillit de la manière la plus charitable. Pour reconnaître ce bienfait, Osbert employa le loisir dont il jouissait dans cette maison à écrire sous forme de lettre un traité sur l'armure de la chasteté ; il l'intitula aussi : *Action de grâces pour les bienfaits reçus.* Il y célèbre d'abord les louanges de sainte Cécile, conformément à son ancienne légende ; ensuite, celles de

[1] Ralph de Diceto, dans Twysden, col. 531. Henri II passa et repassa plusieurs fois en Angleterre et en Normandie, de sorte qu'on ne saurait dire avec certitude en quelle année Osbert alla le trouver en Normandie. Il est plus probable que ce fut en 1156 ou 1157.

[2] M. Anstruther, dans son édition des Lettres d'Osbert, a fait imprimer *Cœnobium* Berthangense et Berthingense; l'histoire de la translation de saint Augustin de Cantorbéry, imprimée dans les *Acta sanctorum*, porte aussi Berthingense. Nous n'oserions pas dire que ce soit une faute certaine, quoique le nom ordinaire de ce couvent soit *Barking* ou *Berking*. Le motif de notre hésitation est que dans les langues qui ont un rapport direct avec l'anglo-saxon, par exemple le suédois et le flamand, les lettres *k* et *tj* se permutent facilement. En anglo-saxon même, où le *c* tient lieu du *k*, le *c* devant *e*, *i*, *y*, se prononce comme le *c* italien dans *centro*. Inutile de dire que ce son s'approche plus du *th* anglais que du *k*.

[3] *Monasticum anglicanum*, t. I, p. 437.

sainte Étheldrede, qui, deux fois mariée à des rois [1], demeura toujours vierge. Il rappelle alors le séjour qu'il a fait autrefois à l'abbaye d'Ely, dépositaire des reliques de cette sainte, et nous apprend que maintenant, avant de passer de nouveau la mer pour se rendre auprès du roi Henri, il avait été implorer son assistance près de son tombeau. « C'est là, dit-il, ma dame et « ma reine; elle m'a reçu sous son toit, moi, pauvre voyageur « étranger ; elle m'a nourri du pain de la vie qui passe et de la « vie qui demeure; elle m'a fourni le vêtement. Appuyé sur mon « bâton de pèlerin, je passerai de nouveau le Jourdain; mais, par « l'intercession de ma sainte, j'espère revoir ma patrie. »

Osbert passe ensuite à des exemples tirés de la fable ou de l'histoire romaine, expose les vertus qui conviennent à une vierge, et finit par l'éloge de sainte Éthelburge, la patronne de Barking.

Nous ne trouvons nul endroit plus propre pour mentionner la lettre XXXIXe, qui est aussi une recommandation de la chasteté religieuse. Elle est adressée à Mathilde de Darent, issue d'une des plus nobles familles d'Angleterre et religieuse à Melling [2]. Nous rappellerons ici également la dix-neuvième lettre d'Osbert, qui est du même genre. Il l'écrivit lors qu'il était encore prieur de Westminster, à Ide, sa chère fille en Jésus-Christ. Cette religieuse était d'une extraction plus illustre encore que Mathilde de Darent.

Lorsqu'au mois de février 1121, le roi Henri 1er épousa Adélaïde, fille de Godefroi le Barbu comte de Louvain, celle-ci avait

[1] Elle fut mariée d'abord à Foubert, un noble est-angle; ensuite à Egfrid, roi du Northumberland.

[2] M. Anstruther a fait imprimer *apud Mellingos*. Nous trouvons à la vérité, dans le pays de Lancastre deux paroisses qui portent le nom de Melling; mais nous ne voyons pas qu'il y ait eu jamais là des religieuses; de plus le manoir de Darent, qui fut plus tard du domaine de l'archevêché de Cantorbéry, et depuis 1195 de celui des moines de Rochester, était situé dans le comté de Kent : est-il croyable qu'au douzième siècle une fille noble de ce comté soit allée se faire religieuse à l'extrémité opposée de l'Angleterre?

amené avec elle plusieurs personnes, entre autres son confesseur et chancelier, Godefroi de Louvain, qui fut nommé évêque de Bath, le 25 mars 1123, et sacré le 26 août suivant. Elle avait aussi avec elle son frère Joscelin, auquel Guillaume d'Albini, comte d'Arundel conféra plus tard la châtellenie d'Arundel et la terre de Petworth. Ce frère épousa Agnès, héritière des Percy, et prit à cette occasion le nom de cette famille. Comme la famille de Louvain prétendait descendre de Charlemagne, cette prétention se perpétua dans la lignée de Percy, postérité de Joscelin de Louvain [1]. Or Ide, à laquelle Osbert adressa une exhortation par elle tant désirée, était la propre fille de Joscelin, la nièce de la reine Adélaïde.

Mais il est temps de revenir avec Osbert à son prieuré de Lewes. Nous ignorons combien de temps il y vécut encore après son retour de Normandie. En 1170, il avait certainement un successeur dans la personne du prieur Hugues, mentionné dans une charte de cette année [2]. Osbert vécut-il jusqu'en 1161 ? Il nous est impossible de rien affirmer sur ce point. Sa lettre xxxiie est adressée à un abbé Clarembaud [3]. Si ce Clarembaud était le prêtre séculier que le roi Henri II établit, malgré les moines, sur le siége abbatial de Saint-Augustin de Cantorbéry, il serait certain qu'Osbert a vécu jusque vers la fin de 1161, époque de la promotion de Clarembaud; mais il est peu probable qu'Osbert ait eu des rapports avec cet homme méprisable, que ses forfaits firent enfin déposer. Nous croyons plutôt que cette lettre est adressée à Clarembaud de la Congrégation de Cluny, prieur de Ber-

[1] Voyez Camden, édit. de Gough, t. I, p. 187 et 188. *Monasticum anglicanum*, t. V, p. 3 et 9. Butkeus (*Trophées du Brabant*, t. I, p. 109), croit que Joscelin n'était qu'un frère naturel de la reine Adelaïde. Osbert appelle Ide, à laquelle il écrivit, *neptis reginæ Adelidis... de ducibus et consulibus carnis trahens originem.*

[2] *Monasticum anglicanum*, t. V, p. 5.

[3] Que ce Clarembaud fût abbé, c'est ce qu'on voit par cette phrase : *Nazareos qui tecum in Nazareth conversantur nostra de parte salvere jube.* Souvent ailleurs il désigne les monastères par les noms de *Nazareth, Jérusalem*, etc.

mondsey depuis 1134 jusqu'en 1148 [1], et ensuite abbé de Faversham jusqu'en 1173 [2] et peut-être plus tard encore.

Même incertitude sur la mort d'Osbert; les annales de Lewes ont été brûlées presque complétement, et aucun ancien document ne parle de la fin de cet homme pieux.

Nous devons donc clore ici cette notice. Nous n'ajouterons plus qu'un mot sur l'édition que M. Anstruther a donnée des Lettres d'Osbert. Plus d'une fois nous avons fait remarquer que cet éditeur n'a pas publié ces lettres en entier. D'un grand nombre il ne nous a communiqué que quelques fragments : ce n'est pas que les lettres et les autres écrits d'Osbert soient incomplets dans les bibliothèques d'Angleterre ; c'est que M. Giles n'a pas voulu prendre la peine de les transcrire ou faire les frais de transcription. Encore si on nous eût fait part de ce qu'il y a de meilleur ou de plus remarquable ! Mais non, le traité sur la Conception de la sainte Vierge, que Tanner avait signalé comme une des pièces principales du recueil conservé dans la Cottonienne,

[1] *Monasticum anglicanum,* t. V, p. 90, 91 et 97. Gervaise de Douvres (Twysden, col. 1365) place la bénédiction abbatiale de Clarembaud au 11 novembre 1147; mais nous aimons mieux suivre la chronique de Bermondsey dont l'autorité doit prévaloir dans les questions d'histoire locale. De plus la plupart des chroniques anglaises sont pour cette époque d'une année en arrière. C'est une des erreurs chronologiques les plus singulières. Robert du Mont, dans le manuscrit autographe de sa chronique, qui existe encore, a mis les événements de l'année 1140 et 1141 sous une même année (1140) et il ne s'est pas départi de cette erreur pendant tout le règne du roi Étienne. Il a placé sa propre bénédiction abbatiale en 1153, mais avec plusieurs autres indices de temps qui montrent évidemment qu'elle a eu lieu en 1154. Il se rattrape en passant l'année 1154. Or la plupart des chroniqueurs anglais, prenant pour base de leurs écrits la chronique de Robert, ont commis la même erreur, non-seulement par rapport aux événements qu'ils ont trouvés marqués par Robert, mais encore par rapport à ceux qu'ils ont intercalés de leur propre chef.

[2] Il fut un des juges apostoliques dans la cause de Clarembaud, abbé de Saint-Augustin, qui fut déposé en 1173. Voyez Ralph de Diceto, Thorn, dans Twysden, col. 561 et 1817.

est omis tout entier, et l'on s'est contenté d'imprimer un morceau du prologue.

J'ignore si notre notice suggérera la pensée d'une édition complète d'Osbert. Si quelqu'un l'entreprend, il serait à désirer que l'ordre chronologique fût suivi. Peut-être, dans ce cas, nos remarques seraient-elles de quelque utilité. Cependant nous ne nous cachons pas que, n'ayant eu sous les yeux qu'un texte incomplet, bien probablement nous nous serons trompé plus d'une fois. Mais qui ignore que souvent les erreurs servent à faire découvrir la vérité? Quoi qu'il arrive, il ne nous a pas semblé indifférent de tirer de l'obscurité les deux hommes qui ont le plus contribué à propager dans le patriarcat latin la fête de la Conception de la très-sainte Vierge.

V. de Buck.

MEMOIRE

SUR LES RUINES

DE SÉLEUCIE DE PIÉRIE OU SÉLEUCIE DE SYRIE

(SUITE ET FIN [1].)

IV

VILLE INFÉRIEURE. — CITÉ COMMERÇANTE.

On se rappelle que Séleucie était, par sa situation même, naturellement divisée en deux parties : la ville supérieure et la ville inférieure. La ville supérieure occupait un plan incliné, qui descend de l'est, isolé par deux ravins profonds des autres massifs de montagnes. Inaccessible partout, excepté vers les deux portes de la ville *Bâb-el-Kils* et *Bâb-el-Mina*, il s'arrête brusquement dans la plaine en face de la mer, et se termine en chutes abruptes. C'est aux pieds de ces rochers à pic que s'étendait, jusqu'au rivage, la ville inférieure où Polybe a placé le marché et les faubourgs. J'y descendis par Bâb-el-Mina.

Je me trouvai bientôt en face d'une haute construction cintrée, dont l'arcade couvre le sol de ses débris : les murailles de soutien subsistent encore en partie. C'était la porte de la ville basse : on l'appelle aujourd'hui *Bâb-Antakié*. Le mur d'enceinte, qui la reliait au rocher de la ville supérieure, est en cet endroit complétement détruit; mais vers l'ouest, il reste debout, sans offrir presque aucune rupture, jusqu'au *Boghaz* ou point de commu-

[1] Voir la Livraison de septembre 1860, p. 403.

nication entre les deux ports. Du côté du nord, c'est-à-dire depuis le Boghaz jusqu'au rocher où les murailles, ainsi que je l'ai observé plus haut[1], revenaient aboutir après avoir fait le tour de la ville basse, on n'en rencontre pas de vestiges; mais on peut assez bien en déterminer la direction par la ligne que décrivent les tombeaux dans cet espace.

Tel était le théâtre de mes nouvelles excursions. Suivant la description de Polybe, il m'offrait deux objets principaux d'observation : le port intérieur, et ce que cet auteur comprend sous le nom de marché et de faubourg, c'est-à-dire, une cité commerçante.

La cité commerçante.— Celle-ci longeait le port du côté de l'est, à peu près sur toute la moitié de son étendue, et allait ensuite rejoindre le rocher de la ville supérieure, entre deux lignes droites, assez fortement inclinées sur elles-mêmes. Ce lieu, où s'agitait jadis une population active et empressée, est aujourd'hui dans un tel état de ruine, qu'il est impossible de deviner quelle fut la destination première de la plupart des débris qui le couvrent. Des vergers, séparés par des murs d'une largeur prodigieuse qu'on a façonnés en écartant çà et là les pierres de taille et les autres débris, et qui servent de chemin à l'explorateur; autour, une vaste forêt de figuiers, qui ont ici les proportions des grands arbres : voilà tout ce qui remplace la cité d'autrefois. Non loin du port s'élève, en forme de colonne, une construction de briques et de ciment perforée dans le sens vertical. Elle faisait sans doute partie de quelque appareil hydraulique, et je crus reconnaître près d'elle les traces d'un bassin destiné à fournir les vaisseaux d'eau douce. Sur le bord immédiat du port se trouvent plusieurs magasins en voûte, encore parfaitement conservés, qui devaient servir d'entrepôt pour les marchandises. On a découvert dans les vergers, il n'y a pas fort longtemps, et dégagé du milieu des ruines, une statue qui ne manque pas

[1] *V.* premier article, numéro de septembre, p. 412.

d'intérêt. C'est la statue demi-colossale d'un dieu, sans doute quelque dieu *Fluvialis*. Elle est assise, un manteau lui couvre l'épaule et le bras gauche, puis, en enveloppant de l'autre côté une portion du corps, il se replie sur les genoux et les jambes. Le bras gauche repose sur une urne penchée en avant et qui semble verser l'eau. L'autre bras s'appuyait sur le genou droit; il a été brisé, mais la trace de la rupture existe partout où il touchait le corps. Les cheveux et la barbe sont divisés par des rainures verticales, une bandelette serrait les cheveux et formait derrière la tête un nœud élégant. La partie supérieure de la tête a été brisée jusqu'au front, et du côté gauche la rupture descend même jusqu'aux oreilles.

Vers l'est un prolongement du rocher de la ville supérieure terminait la cité commerçante. J'eus lieu d'y faire deux observations qui m'ont paru avoir leur importance.

Je crois pouvoir affirmer d'abord que, sur une longueur de plus d'un quart de lieue, à partir du mur méridional de la ville inférieure, ce rocher ne renferme ni tombeaux ni grottes sépulcrales; d'où l'on pourrait conclure, indépendammeut de la direction des remparts qui en fournit un nouveau témoignage, que cet endroit était compris dans l'enceinte de la ville. Telle n'est pas cependant l'opinion commune; les nombreuses excavations pratiquées dans le rocher ont fait croire que c'était là une continuation de la nécropole, qui du reste occupe presque toute la demi-lune. Après avoir attentivement examiné la disposition intérieure de ces pièces, j'ai pu me convaincre du contraire. Elles avaient même probablement des destinations diverses, car elles ne sont pas tracées sur un plan uniforme.

Plusieurs de ces grottes, que je croirais volontiers avoir servi de magasins, sont vastes. Elles se terminent tantôt en plafond, tantôt en voûte. Presque toujours on remarque dans les parois des trous peu profonds qui semblent disposés de manière à recevoir des pièces de bois pour soutenir des étagères. Une ou deux ne ressemblent pas mal à de petits sanctuaires, ayant leurs

niches et leurs statues au fond, en face de l'entrée. Enfin il en est même qui sont de véritables maisons taillées tout entières dans le roc vif. La description de l'une de ces pièces donnera une idée de toutes les autres.

J'y pénétrai par un corridor cintré, qui perce le rocher et s'arrête au bord d'un bassin. Dans cet espace s'ouvrait un escalier, qui n'a pas moins de quarante degrés et s'élève en tournant plusieurs fois sur lui-même à angle droit. On l'a construit de manière à ce qu'il n'embrasse pas toute la largeur du corridor; mais il en abandonne une portion à un petit canal destiné à conduire dans le réservoir l'eau des pluies et celle qui sortait du rocher. Une rigole est encore creusée dans le roc à peu près à mi-hauteur du corridor et recueille l'eau qui l'humecte. Après une vingtaine de marches, je débouchai sur une sorte de rez-de-chaussée, offrant deux vastes appartements voûtés. Vers la moitié de la hauteur des murailles j'observai des lignes de trous, qui devaient recevoir sans doute les poutrelles du plancher d'un étage supérieur. L'un des appartements avait de plus quatre niches carrées, et dans l'étage qui devait lui être respectivement superposé, j'en vis une seule au fond qui se terminait en arc et renfermait un piédestal. — L'escalier montait jusque vers la division des deux étages et conduisait, à ce qu'il me parut, à un corridor longeant l'appartement supérieur : mais le rocher n'étant pas solide en cet endroit, toute la paroi extérieure de l'édifice est tombée et les deux appartements sont à découvert. Cette pièce est la plus complète : elle réunit, à elle seule, à peu près toutes les particularités qu'on pourrait trouver éparses dans les autres. J'excepterai cependant une seule grotte dans laquelle, à la hauteur à peu près de l'étage supérieur, se trouve une suite de niches qui font le tour de l'appartement. Je découvris également dans cette pièce, vers la droite, une chambre de grandeur médiocre parfaitement conservée.

J'omets quelques autres détails pour relever un fait d'un plus haut intérêt. Il s'agit du chemin singulier indiqué par Polybe, et

dont tous les voyageurs à l'antique Séleucie ont avant moi essayé de déterminer la situation. Je viens aussi faire part de mes observations, dans l'espoir qu'elles jetteront quelques lumières sur un sujet assez débattu. Voici le texte de Polybe : l'étude attentive que j'en ai faite, en le rapprochant des circonstances de lieu, m'a surtout guidé dans cette exploration : « πρόσβασιν δὲ μίαν ἔχει κατὰ τὴν ἀπὸ θαλάττης πλευρὰν κλιμακωτὴν καὶ χειροποίητον, κλίμασι καὶ σκαλώμασι πυκνοῖς καὶ συνεχέσι διειλημμένην [1]. »

Il n'y avait donc, d'après cela, qu'un seul chemin qui conduisît du rivage à la ville. Ce chemin, taillé par la main des hommes en forme de degrés, s'élevait en décrivant de nombreuses inflexions et de continuels détours. Il semble tout d'abord qu'on doit entendre ce passage d'une voie de communication entre la ville supérieure et la ville du port; car si Polybe avait voulu parler des routes en général par lesquelles on pouvait arriver du rivage à la ville supérieure, deux chemins et non pas un seul s'offraient à lui, ceux de *Bâb-el-Kils* et de *Bâb-el-Mina*. De plus, cette voie de communication devait être située dans l'enceinte de l'une et de l'autre ville. Qu'on la suppose en effet extérieure aux remparts, et l'assertion de Polybe est fausse, puisqu'au lieu d'un seul chemin il aurait dû, dans cette hypothèse, nommer encore ceux de *Bâb-el-Kils* et de *Bâb-el-Mina* dont j'ai constaté, dans la première partie de ce mémoire, la position en dehors des murs. Cependant, comme je le fis alors remarquer, on a cru généralement reconnaître le chemin de Polybe dans la route qui conduit de la basse ville jusqu'au dessus de Bâb-el-Mina, et dont j'ai donné plus haut la description.

Il est vrai que cette route est taillée dans le roc et en forme de degrés, mais elle est loin de réunir les autres particularités signalées par l'historien grec. Outre sa situation en dehors des remparts, on y rechercherait en vain ces inflexions et ces continuels détours (κλίμασι καὶ σκαλώμασι πυκνοῖς), qui avaient frappé

[1] Hist. lib. V. *Res Syriac*, § 59.

Polybe : celle-ci décrit régulièrement une courbe assez adoucie et n'offre qu'un seul détour brusque près de la porte de Bâb-el-Mina. Il faut donc encore abandonner cette hypothèse. Mais la question ne serait-elle pas résolue si, dans cette immense et inabordable paroi, qui sépare les deux villes, on trouvait un chemin qui les réunît l'une à l'autre et réalisât d'ailleurs toutes les autres conditions? Or ce chemin existe. C'est une route taillée dans le roc vif, qui s'élève doucement en serpentant irrégulièrement dans les flancs de cette paroi, et qui va directement déboucher dans la ville supérieure. Les degrés s'y succèdent à des distances inégales; un rebord longe l'abîme; sa largeur est telle que quatre hommes pourraient y marcher de front. Et si l'on veut, sur cette assertion, étudier maintenant tout le passage de Polybe, on le trouvera, je crois, dégagé de toutes ses difficultés. Cet écrivain raconte qu'Antiochus, *ayant divisé son armée en trois corps, en plaça un devant la porte d'Antioche, le second en face du temple de Castor et le troisième sous les remparts du faubourg.* Les deux premières positions seront celles de *Bâb-el-Kils* et de *Bâb-el-Mina;* c'est-à-dire, les deux seules par où la ville était abordable du côté de la plaine, ainsi que je l'ai déjà observé.

La présence de ces troupes était menaçante et pouvait faire réussir le stratagème d'Antiochus; d'autre part, cette disposition avait le grand avantage de réunir les trois corps d'armée dans un espace assez restreint. On peut également déduire de suite deux conséquences de ces données, si toutefois, comme on le doit naturellement supposer, Polybe énumère la situation des trois corps suivant l'ordre topographique. La première, que *Bâb-el-Kils* s'appelait *porte d'Antioche*, dénomination fort justifiée d'ailleurs, puisque, de ce côté de Séleucie, c'était la porte la plus rapprochée d'Antioche. La seconde, que le temple de Castor devait être situé aux environs de *Bâb-el-Mina*.

Il est même facile de comprendre comment, après la prise de la ville basse, ce n'est pourtant que par la trahison, qui l'enveloppait de toutes parts, que Léontius fut forcé de capituler. Car la

présence d'Antiochus dans les faubourgs ne créait aucun danger pour les défenseurs de la ville. Entre eux et l'ennemi se dressait encore un rocher inexpugnable, qui n'était accessible que par ce *chemin unique*, nouvelles Thermopyles suspendues entre les abîmes, dont quelques hommes pouvaient défendre le passage contre tout l'univers. Enfin j'observerai que cette route, en traversant les remparts supérieurs, formait nécessairement une porte, et même la plus fréquentée de la ville; en sorte que si les murs existaient réellement sur cette étendue, il faut ajouter une porte nouvelle aux quatre que nous avons déjà reconnues.

V

LE PORT INTÉRIEUR.

Nous voyons que les célèbres *néories* de Tyr retrouvées par M. le comte de Bertou dans le port, qu'il appela Cothôn, à l'instar de celui de Carthage, ne sont autre chose qu'un port intérieur et fortifié qui n'a pas de communication directe et immédiate avec la mer, et dont les bords sont occupés par les chantiers et les magasins [1]. Or ces circonstances se trouvant réunies ici, comme on le verra par l'ensemble de nos observations, on peut conclure que ce port intérieur est le νεώριον dont parle Polybe [2].

Vers la partie sud gisent amoncelées des masses de débris informes, qu'on ne saurait guère interpréter autrement, qu'en y reconnaissant des édifices destinés au service maritime. Tout le port est environné d'un côté par la ville, de l'autre par un mur qui paraîtrait avoir été flanqué de quelques tours. Un canal seulement le met en communication avec le port extérieur. Ce canal

[1] *Essai sur la topographie de Tyr*, par Jules de Bertou, Paris, Didot, 1843.
[2] Hist., lib. V. *Res Syriac*, § 60.

est taillé dans le sein de ce prolongement du Coryphée, que j'ai désigné sous le nom de deuxième promontoire. Sa longueur est de 1,500 pieds, d'après le capitaine Allen, qui a relevé les dimensions de la plupart de ces travaux [1]. Le rocher se dresse des deux côtés à une hauteur considérable, et servait de base à deux tours qui défendaient l'entrée du canal et dont il reste peu de vestiges. Dans le rocher situé vers l'ouest, on trouve une salle oblongue taillée au ciseau et dont la voûte est soutenue, dans le sens de la longueur, par une ligne de colonnes. Les voyageurs y ont reconnu, sans doute avec raison, le poste des douaniers. Sur le côté opposé et à un niveau plus élevé, est un petit plan environné de murs assez légers et pavé en mosaïque. C'est ce que les Arabes appellent *Beit-el-Kumrokgi*, c'est-à-dire *poste du douanier*, mais on pourrait attribuer, ce semble, cette chambre au gardien du port. A côté, quelques autres petits appartements sont creusés dans le roc. Je me suis efforcé de déchiffrer une figure un peu endommagée qui occupe le milieu de la mosaïque. J'ai cru y reconnaître un monstre marin, sur lequel est assis un génie sonnant de la trompe. Les hauteurs les plus rapprochées paraissent avoir été couvertes d'habitations, car le sol est jonché de débris. Et quant aux marbres, je crois qu'on en pourrait, en peu d'instants, faire une belle et précieuse collection.

Le port lui-même est comblé, ainsi que le canal. Les torrents dont les Séleucides, comme nous le verrons, avaient rejeté le cours périlleux loin de la ville basse et du port, ont reconquis leur ancien passage et viennent chaque hiver porter avec fracas leur tribut de limon jusqu'au sein du port. C'est ainsi que l'administration turque nous ramène vers le temps antérieur aux Séleucides; et si on la laisse faire, elle est capable de nous faire rétrograder ici jusqu'au chaos primitif.

Le niveau intérieur du port se trouve donc à peu près à la hauteur du niveau extérieur. Mais le terrain est imprégné d'eau

[1] The ancient harbour of Seleucia in Pieria, by capt. W. Allen. *Journ. de la Société Géographique* de Londres, t. XXIII, ann. 1855.

et sa végétation marécageuse manifeste une vigueur extraordinaire, qui rappelle celle des marais Pontins. Si l'on voulait exploiter ce sol, il suffirait de quelques saignées qui offrissent aux eaux un écoulement. C'est dans ce but qu'on a déjà commencé un petit canal et qu'on a même percé la ligne des remparts vers l'ouest. Malheureusement, faute d'être suivie, cette tentative sera infructueuse. Des spéculateurs européens avaient essayé d'utiliser cette immense et fertile étendue; mais on a su faire naître sous leurs pas tant de difficultés, qu'ils ont dû définitivement abandonner leur projet. La superficie de ce bassin est, d'après Allen, de 47 acres. Il pouvait donc contenir et mettre à l'abri une nombreuse flotte.

VI

PORT EXTÉRIEUR.

Le port extérieur, où me conduisit naturellement mon excursion dans le bassin intérieur, est situé au nord-ouest du premier, au-delà du deuxième promontoire. Il est formé par deux lignes de blocs de calcaire qui s'avancent dans la mer. Sa surface est de 6 à 8 acres, par conséquent beaucoup moins étendue que celle du port intérieur. L'entrée en était facile, vu sa direction vers l'ouest, d'où soufflent pendant une grande partie de l'année des vents calmes et réguliers. Du reste, en observant ses dimensions, ses rapports avec le bassin intérieur et les périls auxquels y seraient exposés les vaisseaux dans un temps orageux, on doit plutôt le considérer comme une partie intégrante du νεώριον, que comme un port dans le vrai sens de cette expression. Les masses qui composent les deux môles sont d'une grandeur prodigieuse; mais la longueur surpasse de beaucoup les deux autres dimensions. J'ai mesuré une de celles qui me paraissaient les plus longues, et elle avait $7^{m},80$ de long.

Elles sont entassées obliquement, et l'on observe encore on ne peut plus distinctement les enfoncements rouillés où s'appuyaient les crampons de fer destinés à les réunir et à les fixer. Le môle du midi s'appelle du nom de saint Paul, car c'est de ce port que ce grand apôtre fit voile pour aller à la conquête spirituelle de la gentilité. Le môle du nord semblerait d'abord être composé d'éléments bien différents de ceux qui entrent dans la construction de l'autre. On croirait voir une ligne de petites pierres informes, accumulées pour former une barrière par leur multitude plutôt que par leurs masses. Mais si on l'examine de près, on découvre bientôt que la construction en est identique à celle du premier môle; peut-être un tremblement de terre aura-t-il fait chanceler le sol, ou seulement les vagues poussées par les vents du nord viennent-elles battre ce côté avec plus d'impétuosité.

Les sables remplissent ce bassin au niveau de la plage voisine, de manière qu'une barque même n'y trouverait pas un lieu de refuge au moment du danger. Tel est, dans une mesure à peu près égale, le sort de tous les travaux maritimes dont l'énergique industrie et le génie des temps anciens avaient doté le littoral de la Palestine et de la Syrie. L'intérêt compromis d'une grande nation semblait devoir, dans un avenir prochain, rendre la vie et le mouvement à ces plages silencieuses et promettait de nouveau de grandes destinées à l'illustre Séleucie. De savants explorateurs, tels que le colonel Chesney, le capitaine Allen et autres, descendirent tour à tour ou simultanément sur ce rivage pour se livrer à des études profondes de ce site important. Les doctes rapports qu'ils en firent devant les meetings anglais excitèrent un intérêt qui tenait de l'enthousiasme. La connaissance approfondie des faits faisait jaillir une grande lumière sur l'idée primitive à laquelle Séleucie devait son existence, et laissait espérer qu'on pourrait réaliser encore une fois les desseins conçus d'abord par Séleucus Nicator. Mais d'immenses difficultés s'opposent à ce projet; et tout d'abord on se demande

comment la sécurité pourrait être établie sur une ligne de chemin de fer de Séleucie à l'Euphrate, sans que l'état de l'Orient subisse une transformation totale, ou du moins de profondes modifications.

VII

LE DEHLIZ OU GARIZ.

On appelle ainsi l'un des monuments les plus grandioses que l'antiquité nous ait légués. L'étonnement que sa vue excite dans l'âme du voyageur surpasse tout ce qu'on éprouve d'admiration en voyant les colossales routes romaines, les remparts cyclopéens d'Italie, les *emissaria* des lacs Fucin et d'Albano, le passage du Pausilippe. La faiblesse des moyens, mise en regard du résultat obtenu, présente une telle disproportion, que l'esprit serait tenté de se croire transporté dans le domaine de la mythologie.

On se rappellera que, lorsque je fis une esquisse générale de Séleucie et des environs, je parlai d'une profonde vallée qui sépare la ville supérieure du Coryphée et vient déboucher sur la basse ville et le port intérieur[1]. Or cette vallée recueille toutes les eaux des pluies, qui, tombant pendant l'hiver sur les flancs de deux montagnes et dans les gorges dont elles sont sillonnées, forment un torrent qui ensuite se précipite vers la plaine. Il était donc de toute nécessité d'obvier aux ravages des inondations; car elles pouvaient en un jour accumuler une infinité de ruines. On ne devait pas se contenter de dresser des digues, de ménager des chutes et de diviser les eaux. Le torrent, fils de la montagne, est sauvage comme les lieux où il a pris naissance, et l'impétuosité de son élan est tou-

[1] V. Premier article, numéro de septembre, p. 412.

jours périlleuse. On résolut donc de lui couper le passage et de lui ouvrir une voie à travers le Coryphée, pour rejeter son cours au delà du port extérieur. Ce canal est nommé *Dehliz*, et non pas *Dahliz*, par les Arabes. Ce terme a un sens générique applicable au travail qui nous occupe ; les Turcs l'appellent *Gariz*, et non pas *Djervis*, comme quelques-uns ont cru avoir compris. Les Arméniens le désignent sous le nom de *Galeiz*.

La longueur de ce canal, mesurée par le colonel Chesney, est de trois mille seize pieds[1] ; la largeur varie assez généralement entre vingt et vingt-quatre pieds ; la hauteur atteint jusqu'à cent cinquante. Tantôt c'est un canal ouvert, tantôt c'est un tunnel ténébreux. Enfin, dans les endroits où il est à découvert, les parois s'inclinent l'une vers l'autre, si elles sont élevées; et elles se dressent perpendiculairement, si leur hauteur est moindre. Mais, pour qu'on se fasse une juste idée de cette merveilleuse construction, je rapporterai ici en détail les résultats de mes observations.

Pour couper la vallée, on a élevé un rempart colossal, qui la traverse de l'est à l'ouest. L'intérieur en est de moellon ferme comme le rocher, et les deux faces sont revêtues de grandes pierres de taille entassées sans dessin particulier. Le courant des eaux venait obliquement frapper cette muraille au milieu, et, après avoir été refoulé, formait un angle obtus avec sa direction première. C'est à ce point que venait s'émousser le plus fort de son élan, et de là il entrait plus calme dans le Dehliz. Aussi en cet endroit sont accumulés des blocs d'un mètre et d'un mètre et demi d'épaisseur, que le torrent avait roulés de la montagne. Ces rochers protégent le mur et brisent la force du courant. On s'est demandé souvent avec surprise comment le Dehliz, depuis deux mille ans, ne se trouve pas encombré de matières charriées par les eaux. La raison ne me paraît pas

[1] *Nouv. Ann.* des *Voyages et des sciences géogr.*, publiées par Eyriès, A. de Humboldt, etc.— La *Baie d'Antioche et les ruines de Séleucie de Piérie*, par M. Chesney, ann. 1839, t. II.

difficile à saisir; c'est que le torrent rompu par ce choc, et rejeté sur une pente légère, ne pouvait plus entraîner avec lui ces matières, et les eaux continuaient leur cours désormais clarifiées.

Maintenant le rempart est rompu au milieu; mais il est à croire que ce fait est dû au vandalisme de quelqu'une des générations qui ont passé sur ce sol plutôt qu'à l'élément déchaîné de la montagne. Jamais un torrent n'aurait percé un mur de ces dimensions sans l'ébranler et le déraciner au moins partiellement; or, c'est ce qui n'a pas eu lieu. Quelques savants ont supposé que des portes fermaient jadis cette ouverture, et qu'on les ouvrait lorsqu'on voulait, au moyen d'une portion des eaux, déterminer un courant dans le bassin intérieur pour chasser les immondices vers la mer.

Enfin entrons dans le Dehliz. Plusieurs voyageurs ont imaginé dans ce canal de grandes divisions suivant le système que leur suggérait la spécialité de leurs études. Je me contenterai de signaler les divisions naturelles et de recueillir en passant les détails qui me paraîtront devoir offrir quelque intérêt.

Le Dehliz, après s'être d'abord présenté comme un canal ouvert de moyenne élévation, s'élance bientôt jusqu'à la hauteur de cent cinquante pieds. Ses parois sont tellement inclinées sur elles-mêmes, qu'un homme franchirait d'un bond l'espace qui les sépare à la partie supérieure. Le travail est dans un état de parfaite conservation et les traces légères du dernier coup de ciseau, quoique effacées par le temps, peuvent encore être reconnues. Il se transforme ensuite en un tunnel, haut de vingt-quatre pieds, large de vingt-deux et long de deux cent quatre-vingt-treize. Une profonde obscurité environne alors le voyageur, et ce n'est que lorsque l'œil s'est un peu familiarisé avec ces ténèbres, qu'on commence à distinguer les objets. Un petit canal court le long de la paroi gauche, et va plus loin porter l'eau



aux jardins situés vers le midi. Le reste du sol se compose de deux plans inclinés sur un second canal qui passe par le milieu. Ils sont très-glissants, et, à moins d'avoir des souliers arabes qui s'attachent aux surfaces unies des rochers, rien de plus facile que de perdre l'équilibre. Ce passage est évidemment infranchissable lorsque le torrent atteint quelques pieds de profondeur. Mais quand il ne remplit que le canal latéral et celui du milieu, les curieux peuvent se donner la satisfaction de le traverser, seulement ils auront à lutter contre la difficulté de marcher sur une pente humide. Ce sont sans doute ces dangers qui nous ont valu les plus sombres et les plus effrayantes descriptions de ces lieux. Pour ma part, je m'attendais à devoir y braver mille trépas par amour pour les antiquités; mais, lorsque j'y arrivai, le torrent était à sec, et je marchai avec la plus grande facilité sur la pente et dans le canal latéral.

Au sortir de ce tunnel, on voit de nouveau les parois s'élever à cent dix pieds de hauteur, puis s'abaisser insensiblement jusqu'à une vingtaine de pieds du canal. Plusieurs objets méritent ici d'être observés. D'abord, du côté gauche, un escalier, bien fait et bien conservé, descend jusqu'au niveau le plus élevé que les eaux semblent pouvoir atteindre dans leur plus forte croissance. On a affirmé que cet escalier descendait jadis jusqu'au fond du canal, mais c'est en vain que j'ai recherché quelques traces de rupture. Il n'en existe pas. Tout ce que l'on a dit là-dessus me semble rencontrer beaucoup de difficultés, et j'avoue n'avoir trouvé aucune explication satisfaisante sur la destination de cet escalier. Un peu plus loin, le rocher se retire à droite et présente ses flancs percés de tombeaux, puis une arcade élégante repose sur les deux côtés du canal et offre un passage commode lorsque le torrent mugit dans le *Delhiz*. Sans doute cette construction doit son existence au désir qu'on avait de pouvoir aller en tout temps visiter les tombes de ceux qu'on aimait et vénérer leurs dépouilles mortelles. A côté de cette petite nécropole, le rocher se relève et l'ouverture devient encore une fois immense entre

les deux parois inclinées. C'est ici que j'aperçus les inscriptions dont le capitaine Allen a recueilli les débris suivants :

ΕΠΙΚΑΙΠΟΥ	MCPPAI /////////
ΓΤΙ //// CΚΟΥ	////////NEX ///// NIS
ΕΚΑΤΟΝΤΑΡΧΟΥ	LEG //// NEVC
λΕΓΕωΝΟC	
ΤΕΤΑΡΤ /// L	
ΟCΕΝΑΡΧΙΗ	

Et plus loin :

IMCAESARITAEHO
HAL ///// NOA ///////// R
RIO //// RAMI ///////

NORICAVG.

(Voir *Journ. de la Société géog. de Londres*, t. XXIII, an. 1855.)

Dans cette portion du canal, la pente, qui jusqu'ici n'était environ que d'un pied sur cinquante de longueur, devient plus rapide, et elle offre même quelques passages difficiles. Le milieu est de nouveau sillonné par un canal plus petit, et le reste de l'espace disposé en forme de trottoirs inclinés. La direction du Dehliz change elle-même notablement en cet endroit ; elle s'incline vers le midi pour se replier presque aussitôt vers le nord ; et à ce dernier angle le côté gauche s'abaisse à peu près jusqu'au niveau du canal. Aussi avait-il fallu élever encore ici une digue puissante : malheureusement les habitants de la contrée l'ont en partie détruite. Mais ils ont payé chèrement leur imprudence ; car le torrent débordant alla se précipiter à travers leurs vergers et rouler de nouveaux décombres dans le bassin intérieur.

A partir de ce mur, le canal continue sur une largeur de dix-sept pieds et une profondeur de trente ; et les eaux se jettent en cascade d'une hauteur de trente pieds dans le vallon situé au

nord du deuxième promontoire. Dans cette dernière partie est accumulée une multitude de pierres que les eaux ont abandonnées sur leur passage.

Il ne faudrait pas croire que les dégradations que j'ai signalées aient ruiné d'une manière irremédiable ce magnifique ouvrage, et qu'il fût difficile de le rétablir dans son premier état. Si j'en ai suffisamment fait comprendre la disposition, on verra qu'il suffirait de réparer les deux digues dont j'ai parlé, pour qu'aussitôt toutes les eaux reprennent la direction que leur avait assignée Séleucus Nicator.

VIII

LA NÉCROPOLE.

C'est un Arménien du nom de *Beiran*, administrateur des vastes propriétés de M. Brouchier dans la contrée de *Soueidié*, qui me conduisit à la ville des morts. La nécropole commence près du Dehliz et remonte en le suivant jusqu'à la première digue; là, elle reprend plus bas sur le côté opposé de la vallée, occupe toute la demi-lune, et entre même dans les gorges qui viennent y déboucher. Je ne dirai plus rien de l'interruption qu'elle subit en face de la ville basse, où cependant les parois du rocher ont été travaillées par le ciseau; mais la conformation de ces ouvertures diffère essentiellement, comme on s'en aperçoit au premier coup d'œil, de celle des tombeaux. Le spectacle de la nécropole vue de la plaine a quelque chose de triste et de grandiose. Cette ceinture de sépulcres séparait les deux villes, habitées par les vivants. Le tumulte des affaires, les chants de joie résonnaient ainsi jusque dans le lieu du repos, où chaque jour quelqu'une de ses funèbres portes s'ouvrait pour recevoir une victime nouvelle qui se retirait de la scène du monde. Rien

ne saurait être aussi lugubre qu'une nécropole antique. Son aspect seul a je ne sais quoi de désolé et de glacial : on sent qu'à peine un rayon d'espérance tempéra la tristesse sombre de ces lieux. Les portes qui fermaient ces grottes ont disparu; les entrées se présentent au regard profondes et ténébreuses; les tombeaux sont vides des ossements que la mort leur avait confiés; l'espace occupé par les deux cités est désert et silencieux. Que pourrait-on ajouter encore à l'effet pénible d'un pareil tableau!

La position de ces grottes n'a été réglée par aucune idée systématique. Elles sont semées comme au hasard sur le rocher. Tantôt elles se multiplient et se pressent comme à l'envi sur un même point; tantôt elles sont espacées de distance en distance. C'est à l'occasion de ces grottes que les habitations éparses dans les vergers ont pris le nom de *Moughaier;* mais personne n'a voulu reconnaître l'expression de *Beit Dahel-el-Moughaier* indiquée par quelques voyageurs.

Venons-en aux détails. Je ne songe pas à décrire tous les tombeaux qu'il m'a été donné d'observer; mais il en est un qui mérite d'être considéré plus attentivement : c'est le *Qabr-el-Soultan*, le tombeau du roi. On prétend que ce furent là les sépultures des Séleucides, et particulièrement celle du cruel Antiochus Épiphane, le persécuteur des Machabées. Ce monument est situé non loin du Dehliz, près de la vallée qui vient aboutir sur le port. L'entrée se compose de trois portes, dont la partie supérieure est cintrée. Des moulures qui suivent les sinuosités des trois cintres en sont le seul ornement. Ces ouvertures introduisent dans un corridor transversal, d'où l'on pénètre dans l'intérieur par une porte qui ne répond pas exactement à la principale des trois entrées. Je me trouvai tout d'abord dans une grande salle, se composant jadis d'un rez-de-chaussée et d'un étage supérieur. Au milieu du rez-de-chaussée s'élève un sarcophage isolé, aux quatre coins duquel se dresse une colonne, soutenant une plaque de même dimension que le tombeau.

Toutes ces pièces sont taillées dans le même bloc; l'ornementation est nulle, les colonnes sont dépourvues d'élégance. Le couvercle reposait sur trois rebords, et s'appuyait sur le quatrième côté. Auprès de celui-ci est un autre sarcophage de même style. Tout autour de la salle règne une suite de tombes, taillées dans le roc, dont la partie supérieure se courbe en forme d'arc. Le rebord destiné à soutenir le couvercle n'y manque que du côté de la tête. A gauche, en face du second tombeau, prend naissance un enfoncement de la paroi qui se continue le long du fond de la salle. Il constitue un portique bordé de trois colonnes. La paroi intérieure en est percée de tombeaux de même style que les autres. Le pavé de la salle recouvre autant de tombes que l'espace en peut contenir; elles sont placées partie en longueur, partie transversalement. A l'étage supérieur, deux corridors, un de chaque côté, vont près du Qabr-el-Soultan se terminer par un tombeau. Le reste de cet étage ne s'étend pas au delà du second sarcophage, et il comprend encore trois sépulcres.

Après avoir de nouveau traversé le premier corridor, j'entrai par une porte à gauche, également cintrée, dans un appartement que les Arabes appellent l'*Église*. C'est une grotte sépulcrale d'un genre unique. Quatre colonnes à jolies volutes semblent soutenir la voûte. Le plafond se divise en quatre médaillons; chacun d'eux est placé entre l'une des colonnes et l'angle de la chambre. Dans celui qui est le plus rapproché de l'entrée, on reconnaît une représentation du soleil; une coquille de mer en forme de large éventail occupe chacun des trois autres. A gauche de l'entrée j'observai une cinquième colonne isolée; puis deux autres contre la paroi de droite. Celles-ci bordaient la porte d'une nouvelle chambre à trois tombes, dont l'une est perpendiculaire au rocher. A l'une des extrémités de la chambre où je me trouvais s'ouvre encore un compartiment à trois sépulcres. Je ne m'arrête pas à résumer les particularités de ces monuments; il serait impossible d'ailleurs de décrire tous les détails de la nécropole. Le lecteur y trouverait sans doute le même

dégoût que Beiran, qui, après avoir tenu bon pendant plus de vingt-quatre heures, me pria de le congédier [1].

Cependant, comme, après une patiente investigation, je me suis aperçu que les détails de ces monuments funéraires ne dépassaient pas un nombre assez restreint et que leur diversité était due presque uniquement à la multiplicité de leurs combinaisons, il me semble qu'en décrivant comme type imaginaire une grotte sépulcrale dans laquelle on supposerait réunis tous les éléments principaux, je donnerai une idée suffisamment exacte du genre propre à la nécropole de Séleucie. Je dirai donc en général que l'entrée de ces grottes est un corridor de quelques pas de long, se terminant en voûte à la partie supérieure, et bordé des deux côtés de bancs taillés dans le roc. La porte a une largeur et une hauteur moins grande, elle est carrée, repose sur un seuil et présente encore sur ses côtés les ouvertures destinées à recevoir les barres ou les gonds. On entre ensuite dans un caveau, dont le plafond est droit et le plan inférieur un peu au-dessous du niveau du corridor. Tout autour sont des tombeaux disposés symétriquement, par exemple : deux à droite, deux au fond, deux à gauche. On les a creusés dans le rocher horizontalement. Au-dessus de chacun d'entre eux la muraille se courbe en forme d'arc. On n'y voit généralement pas de rebord pour supporter le couvercle, comme à Antioche ou ailleurs. Dans chaque tombeau s'élève du côté de la tête comme une sorte de support : ces supports sont placés de telle sorte, que, suivant l'ordre des tombeaux, en commençant à droite de l'entrée, la tête d'un mort

[1] Il est vrai que ce lieu rappelait à mon Arménien un trait du plus honteux vandalisme. Des voyageurs anglais qu'il accompagnait un jour avaient sous ses yeux parcouru la nécropole, arraché des sépulcres les ossements qui s'y trouvaient encore, et, après qu'ils les eurent livrés aux flammes, il les avait vus en ramasser les cendres et les cribler avec soin. Ils n'y trouvèrent qu'une bague en or!

J'ai voulu consigner ici cette profanation révoltante, afin que l'horreur et le mépris qu'elle inspirera à tous ceux qui liront ce Mémoire en soit comme la réparation.

devait reposer près des pieds du précédent. Je n'ai remarqué qu'une ou deux fois que cet ordre eût été interverti. Les grottes renferment ordinairement de trois à sept tombeaux, disposés comme je l'ai dit, autant que leur nombre le permet, c'est-à-dire que, s'il y en a trois, on en a placé un dans chaque face; quand il s'en trouve cinq, chacun des côtés en renferme deux. Assez ordinairement une ou plusieurs niches sont creusées en dehors ou à l'intérieur des grottes ; les unes carrées et les autres terminées en arc. Je n'ai rencontré absolument aucun débris de couvercle ni de porte, pas une seule trace d'inscription ni de sculpture dans toute la nécropole. Je découvris pourtant, dans la niche d'une grotte fort dégradée, une statuette couchée sur le dos, ressemblant assez à l'image d'une momie ; puis, dans quelque autre endroit, une sorte d'urne funéraire dont la forme est du reste assez commune. Quelques-unes de ces grottes sont placées dans des lieux assez escarpés, et l'on y arrive par des escaliers taillés dans le roc, qui tantôt se réunissent, tantôt se divisent en mille embranchements.

Je ne puis passer sous silence une autre petite nécropole, qui est comme perdue au milieu de la grande ville des morts. Là, ce ne sont plus des grottes sépulcrales, mais des sarcophages. De rares échantillons s'en trouvent dispersés de toutes parts ; cependant ils occupent surtout les avenues de Bâb-el-Kils et les bords de la route qui conduisent de cette porte vers le premier promontoire pour se diriger ensuite, en traversant la plaine, du côté d'Antioche. Ces sarcophages ne sont point de marbre : aucun bas-relief ne les embellit. Les montagnes voisines, ou le lieu même qui les supporte, ont fourni le bloc d'où ils sont tirés et la pièce qui les recouvre. L'ornementation en est simple : ce sont des festons suspendus le long du couvercle et le plus ordinairement sur les quatre faces, ou bien encore des élévations se rapprochant de la forme pyramidale, qui se dressent sur les côtés

du couvercle et même autour de ses arêtes. Tantôt un génie placé au milieu de la face antérieure du sarcophage soutient les festons, tantôt la tête du bœuf ou une rosace leur sert de nœud.





Je joins ici au dessin de l'un de ces sarcophages une coupe perpendiculaire au plan de sa base pour en donner une idée complète. Ces ornements sont parcimonieusement distribués sur les tombes, un certain nombre en est tout à fait dépourvu, à l'exception des saillies angulaires. Je trouvai cependant dans un lieu élevé, non loin de Bâb-el-Kils, une tombe, entre toutes, ciselée et ornée avec un art et un goût parfait. J'ajouterai que généralement les couvercles des sépulcres s'emboîtent sur les côtés, et l'on retrouve presque toujours les deux pièces bien conservées, quoique on les ait disjointes pour dépouiller les cadavres de l'or et de l'argent qu'on avait enseveli avec eux. Ces sarcophages, comme on le voit, ont emprunté leur ornementation aux arts de l'antique Occident; mais ils n'en ont généralement pris que les éléments les plus simples. Cependant la matière et la forme rappellent un âge héroïque. Ce sont les arts grecs et le style monumental de la Phénicie essayant de s'allier pour marcher ensemble vers la perfection. J'ai eu occasion de remarquer ailleurs, comme au pied du *Qabr-Hiram* et aux *Qobour-el-Molouck*, au-dessus de la *Kasmyé*, des pièces très-curieuses de ce même genre; et je crois qu'il serait intéressant de réunir et d'assembler les éléments d'une monographie sur l'union de deux styles si éloignés l'un de l'autre. La lumière que ce travail ferait rejaillir sur la science récompenserait largement le courage qui aurait triomphé des difficultés de l'entreprise.

Avant d'aller plus loin, je me hâte de tirer de ces faits une conclusion nouvelle qui ne manque pas d'importance. C'est que l'immense majorité de la nécropole étant d'un caractère et d'un style tout phéniciens, il en résulte naturellement que la plus grande partie de la population de Séleucie était Phénicienne. Dès que Séleucus Nicator eut jeté les fondements de cette cité, le surplus des habitants du littoral aura reflué en masse vers ces bords, où de nouvelles voies s'ouvraient à leurs espérances et à leur cupidité. Les Syriens et les Phéniciens se livrèrent au commerce et à la navigation, tandis que le Grec, dominateur superbe et amolli, recueillait dans le luxe et l'oisiveté le prix des sueurs du peuple qui lui était soumis. Du reste, on ne doit pas oublier que les Grecs ne formèrent d'abord en Asie qu'une fraction minime de la population; que leurs mœurs et leur langue n'y entrèrent qu'avec peine; que même, près de sept siècles après la fondation de Séleucie, saint Jean Chrysostome assurait que dans les environs d'Antioche le peuple parlait encore sa langue barbare, c'est-à-dire le syriaque[1]. Les progrès furent sans doute plus rapides dans les villes; mais toujours est-il qu'il faut du temps et de puissantes influences pour changer la langue et les mœurs même d'une seule cité. Et le Grec, pour qui sa civilisation était chose sacrée, aurait-il jamais accepté dans ses monuments mortuaires, sans la modifier, l'architecture étrangère d'un peuple vaincu? Je serais donc porté à admettre que la proportion que nous rencontrons dans les divers styles de la nécropole nous révèlent approximativement la proportion elle même des populations grecque et phénicienne. Quant à Antioche, peut-être un jour aurai-je lieu de tirer des conclusions contraires. C'est qu'Antioche était, en effet, parmi les villes d'Orient, la ville grecque par excellence.

Pour faire mieux saisir encore le caractère propre aux nécro-

[1] Λαὸς κατὰ μὲν τὴν γλῶτταν ἡμῖν ἐνηλλάγμενος. — Ad. pop. Antioch. Hom. XIX, ad hom. agr. col.

poles de l'Asie occidentale, j'ajouterai ici quelques détails sur celle de Lattakié que j'eus occasion de visiter.

La nécropole de *Lattakié* n'est point taillée dans les flancs d'un rocher, mais dans un plan horizontal. Un escalier d'une quinzaine de degrés descend jusqu'à l'entrée des sépultures. Ce sont des grottes beaucoup plus vastes que celles de Séleucie. L'œil n'y rencontre pas une seule courbe, tout est en ligne droite : le plafond ainsi que les côtés. Les tombes sont creusées perpendiculairement aux parois sur tout le pourtour de la salle, et disposées de la sorte : une première à droite et une autre à gauche de l'entrée, puis quatre ou six sur chacun des deux côtés, et trois ou quatre au fond, en face de la porte. Telles sont les caractères généraux qui conviennent à Lattakiè.

Je ne signalerai que quelques anomalies. Par exemple, plusieurs des tombes ont une largeur double de l'ordinaire; ce qui ferait supposer qu'on y ensevelissait deux morts. Celles qui sont dans la paroi correspondante à l'entrée prennent la plupart du temps ces dimensions. Quelquefois les deux genres se rencontrent alternativement l'un à côté de l'autre, ou bien ils se mêlent, sans règle fixe, dans toute la salle. Une autre particularité remarquable, c'est que les tombes situées à l'extrémité de chacun des côtés donnent passage à une nouvelle tombe qui n'a pas d'ouverture, directe sur la salle. Les niches sont fréquentes dans l'intérieur de ces grottes, mais elles n'ont aucune place déterminée. Enfin, la profonde entaille par où descend l'escalier paraît avoir été revêtue d'une couche de stuc. Je ne m'arrêterai pas à décrire un autre genre de sépulcres taillés à fleur du rocher, et qui présente des caractères uniques. Je serais infini si je voulais relever tout ce que m'ont offert d'intéressant les nécropoles de cette contrée.

IX

SOURCES ET CANAUX D'IRRIGATION.

Il me reste à justifier l'expression ὕδατος ποταμοί, qui fut dans une autre langue le nom de la ville primitive dont Séleucie occupa la place[1]. — Je n'ai plus besoin de parler de la fontaine de Batrin-djan, ni de celles de Kabousié, qui avec les puits et les citernes fournissaient d'eau la ville supérieure. La nécessité du récit m'a forcé déjà de les décrire. Examinons donc les sources et les courants d'eau de la plaine à partir du midi.

Au pied du premier promontoire, à son extrémité même, jaillit une source abondante d'eau fraîche et limpide. Le rocher est taillé selon trois plans dans le sens vertical. Près de son bord supérieur, un abreuvoir parfaitement conservé et les traces d'un second, qui a disparu en partie, prouvent qu'on venait y puiser l'eau et que par conséquent le niveau s'élevait jusqu'à ce point. Le ruisseau était reçu dans un bassin; là, forcé, faute d'écoulement, d'élever son niveau, il débordait dans des canaux, qui se dirigeaient d'une part vers la ville et de l'autre vers l'intérieur de la plaine. Le nom de cette source est *Raz-el-Ain.* Nous retrouvons ici l'application du principe qui a présidé à la construction des réservoirs, dits, « puits de Salomon » à Raz-el-Ain, près de Tyr[2]. Le but est le même : hausser le niveau des eaux pour faciliter l'irrigation de la plaine; l'exécution seule diffère.

Un peu plus loin dans l'intérieur de la demi-lune descendaient trois torrents à l'époque des pluies. L'un sortait de la vallée qui entoure la ville du côté du midi; les deux autres étaient

[1] *V.* premier article, numéro de septembre, p. 405.
[2] *V. Topog. de Tyr,* par M. J. de Bertou.

ceux de Bâb-el-Kils et de Bâb-el-Mina. Pendant l'été ils sont à sec, mais le terrain qu'ils ont labouré et couvert de pierres montre quelle est leur abondance et leur impétuosité en d'autres temps de l'année. Plus loin encore, dans la ville basse, sur le bord du bassin intérieur, l'eau jaillit je dirais de dessous chaque pierre, et près de là un ruisseau va se jeter dans le marais du port.

Enfin, en s'avançant jusqu'au delà du deuxième promontoire, on découvre un nouveau cours d'eau qui vient tomber en cascade non loin de l'embouchure du Dehliz.

Mais entre toutes les sources qui fertilisent ce terrain, il en est une qui présente un intérêt particulier. Elle se trouve à mi-hauteur de l'amphithéâtre qui sépare le deuxième promontoire du troisième, et forme un ruisseau de l'eau la plus belle et la plus fraîche qu'on puisse rencontrer. Ce courant d'eau sort d'un canal étroit bâti en belles pierres de taille de moyenne grandeur.

Beiran m'ayant assuré que l'intérieur du canal méritait d'être visité, je me laissai facilement persuader. Nous envoyâmes devant nous deux enfants arméniens pour essayer de détourner le cours d'eau et faciliter ainsi l'entreprise; mais ils épuisèrent plus vite notre patience que l'eau du ruisseau. Un Kawâs de M. Brouchier et moi nous résolûmes donc de tenter la fortune.

Les enfants nous accompagnaient portant une bougie et un faisceau de bois sec. L'entreprise avait assurément ses difficultés. Dès l'entrée du canal il nous fallut replier autant que possible toutes les articulations du corps et marcher en avant dans cette gênante position. Bientôt le plafond s'abaissa davantage et nous obligea à nous mettre à genoux. Pour surcroît d'embarras, nous rencontrâmes une traverse qui descend jusqu'à quelques pouces du niveau : baisser la tête et se coucher dans le canal au risque d'y prendre un bain glacial, était le seul parti à prendre. Je dus m'y résigner : mais, en me serrant contre l'une des parois, j'évitai une partie de ces inconvénients. Le Kawâs m'avait devancé; je le retrouvai, dans un assez piteux état,

au fond d'une caverne obscure. Cette caverne est une excavation naturelle, irrégulière et traversée par le canal dans le sens de la longueur. Le rocher supérieur qui lui sert de plafond est hérissé de mille pointes, et des deux côtés elle est entourée de nouvelles anfractuosités. Je visitai ces petites cavernes latérales. Dans l'une d'elles je découvris un beau pavé de dalles, d'une pierre blanche; mais la majeure partie doit en être ensevelie sous les décombres de la voûte. Tout autour jaillissent par les fentes du rocher des filets d'eau, qui tombent en cascades. Revenus sur le canal principal, nous le suivîmes entre deux parois qui ne nous laissaient qu'un étroit espace. Bientôt même le passage devint presque impraticable. Le canal tombait à peu près perpendiculairement, et l'eau rapide et écumante semblait s'opposer à notre marche. Mais Beiran avait fait une description si séduisante de ce souterrain, que rien n'eût été capable d'arrêter le Kawâs, et pour ma part j'avais confiance dans ma bonne fortune. Nous voilà donc aussitôt à plonger les jambes dans l'eau, à appuyer les pieds sur le fond glissant et à roidir les bras contre les deux parois : l'obstacle cède à nos efforts, et nous sommes au fond de la grotte. Le rocher laissait échapper de toutes parts les eaux de la source, et surtout un jet puissant s'en élançait clair et limpide

Avant de sortir de la caverne, j'observai sur le rocher les traces d'une peinture fortement endommagée. Je crus y reconnaître une image de la sainte Vierge, qui me semblait devoir dater de l'époque du Bas-Empire. Je saluai cette empreinte, que peut-être aucun catholique n'avait salué depuis près de mille ans, et je la vénérai avec toute l'effusion de mon cœur.

Nous retrouvâmes au retour les mêmes obstacles qu'il nous avait fallu vaincre en entrant. Mais je ne regrettai point ma fatigue. Aucun voyageur, que je sache, n'a parlé de ce canal. Je croirais que cette construction avait pour but de recueillir dans le sein même de la terre les eaux qui en sortaient et de les utiliser dans l'intérêt des vergers des environs. Mais sa destina-

tion principale était peut-être de fournir d'eau la tour située sur la colline nord du Boghaz. Dans ce cas, un aqueduc, suivant les contours de l'amphithéâtre, aurait passé sur le Dehliz. C'est un travail qui encore aujourd'hui coûterait à rétablir peu d'efforts de génie et peu de frais.

X

CONCLUSION

Après avoir décrit avec toute l'exactitude qu'il m'a été possible le détail si varié des grands travaux dont on admire aujourd'hui les ruines sur l'emplacement de l'antique Séleucie, il ne me reste plus, pour compléter ce Mémoire, que de réunir sous les yeux du lecteur les principales conclusions nouvelles auxquelles m'ont amené mes recherches.

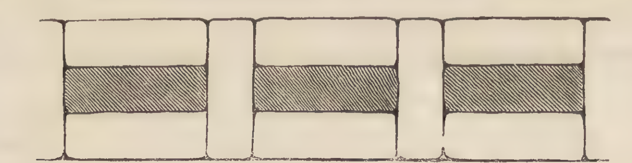
1° On reconnaît avec certitude au moins quatre portes dans l'enceinte des remparts de la ville supérieure, *Bâb-el-Kils*, *Bâb-el-Mina*, *Bâb-el-Hawa*, et la porte qui devait conduire aux sources de *Kabousié*. Comme les murs sont, en grande partie, effacés en cet endroit, on n'avait pas de raison de la désigner aujourd'hui par aucun nom.

2° Bâb-el-Kils s'appelait anciennement *Porte d'Antioche*, et c'est à côté de Bâb-el-Mina qu'était placé le temple de Castor.

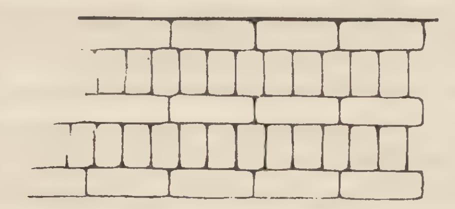
3° Le style des murs construits par Séleucus autour de la ville supérieure était cyclopéen, suivant toutefois les restrictions que j'ai apportées.

4° Plus tard des genres différents sont venus successivement remplacer des portions considérables des murs primitifs. — Au reste, voici une coupe horizontale du genre de construction des

parties les mieux conservées, où l'on observera le *nucleus* de petites pierres et de chaux dont j'ai parlé.



Ce n'est pas d'ailleurs l'unique singularité propre aux constructions de Séleucie; j'en ai signalé, dans la première partie de ce mémoire, de particulières aux édifices mêmes de la ville. J'offre ici une esquisse de l'appareil qui m'a paru le plus caractéristique.



5° L'acropole était au sommet de la ville, où l'on en reconnait les ruines, et non pas sur le plateau qui domine le port.

6° Dans ce dernier endroit s'élevaient les palais des grands; le reste de la ville, et surtout la partie la plus élevée, était occupée par le peuple.

7° Un palais, dont les ruines accusent l'étendue et la splendeur, s'élevait au-dessous de l'acropole et semblerait avoir appartenu aux Séleucides.

8° L'étendue des lignes de circonvallation est d'environ quatre lieues.

9° Un canal taillé dans le roc portait l'eau de la fontaine de Kabousié aux palais situés au-dessus du port.

10° Le chemin inexploré jusqu'à présent, qui conduisait de la ville basse à la ville supérieure et dont parle Polybe, est celui qui s'élève en serpentant dans cette paroi du rocher dominant immédiatement la ville inférieure. Polybe n'a jamais voulu parler de celui qui allait de Bâb-el-Mina à la porte de la ville inférieure.

11° La portion du rocher comprise dans l'enceinte de la ville inférieure ne renferme pas un seul tombeau. Les grottes qu'on y voit sont des maisons, des magasins et des sanctuaires.

12° La source intéressante que j'ai signalée entre le premier et le deuxième promontoire, ainsi que celle de Batrin-djan, sont des faits importants dans la topographie de Séleucie.

13° Le principe des puits de Salomon se trouve appliqué dans la fontaine de Raz-el-Ain. Toutefois le bassin est ici taillé dans le roc.

14° Les noms de *Djeris*, de *Beit-Dahel-el-Moughaier*, de *Bâl-el-Molouk* ou *Bâb-el-Melek*, de *Kebsé* et de *Kabisy* sont ignorés des habitants de la contrée,

15° La ville des morts se divise en deux portions, l'une plus ou moins phénicienne, l'autre grecque, dont chacune a un type spécial.

16° La ville était surtout habitée par des Orientaux; les Grecs ne formaient qu'une faible fraction de la population. — Tels sont entre autres les quelques détails nouveaux que j'ai cru pouvoir être utiles à ceux qui s'intéressent aux antiquités de la Syrie.

Je n'ai pas assurément relevé tous les faits curieux que peuvent offrir à l'étude les ruines de Séleucie. Un missionnaire, outre l'insuffisance de ses moyens, ne peut consacrer aux excursions scientifiques que de rares moments. Mais je m'estimerai heureux si j'ai pu exciter encore, au nom de la science et de la civilisation, le haut intérêt qui s'attache aujourd'hui à ces contrées malheureuses.

Je ne savais pas, en écrivant ce Mémoire, que les plaintes

que je formulais contre l'administration turque recevraient, dans une épouvantable catastrophe, une si prompte et si désolante confirmation. Puissent les efforts tentés aujourd'hui pour rendre à la Syrie une sécurité si souvent troublée donner à la paix et à la liberté des chrétiens de ce pays des bases moins fragiles et des garanties moins éventuelles.

Alexandre Bourquenoud.

LES COUTUMES LITURGIQUES

ET LE DROIT ÉCRIT

Ce n'est pas le résultat le moins précieux du retour de la France à la liturgie romaine que la renaissance des études liturgiques dans notre pays et dans les pays voisins. Sans doute les écrits publiés depuis vingt années sur ce sujet n'ont pas tous la même valeur et la même portée; mais tous ils témoignent du mouvement des esprits, et sur le nombre il en est qui annoncent un travail assez sérieux.

Il faut ranger parmi ceux-ci l'ouvrage qui a paru l'année dernière à la librairie Casterman et qui est intitulé : *Expositio rubricarum breviarii, missalis et ritualis romani, cura J. Bouvry SS. rituum professoris in seminario Tornacensi*[1]. La première chose qui frappe en ouvrant ce livre, c'est que l'auteur ne s'est point borné à donner un extrait ou une paraphrase des rubriques, mais qu'il s'est attaché à en mettre le texte lui-même en lumière. « C'est toujours par la lecture du texte, dit-il avec raison, qu'il faut commencer, soit qu'on ait en vue l'étude des rubriques, soit qu'on cherche la solution d'une difficulté; et il eût été à désirer que les auteurs les plus répandus, surtout dans ces derniers temps, ne se fussent pas écartés de cette méthode[2]. » En effet, on ne saurait trop inculquer ce grand prin-

[1] 2 vol. in-8. — Paris et Tournai. 1857-59.
[2] T. I, p. 24.

cipe de droit, si souvent oublié dans la pratique : « Il ne convient sous aucun rapport de motiver un arrêt ou une solution sur quelques mots d'une loi sans avoir étudié le contexte : *Incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula ejus proposita judicare vel respondere*[1]. »

Un autre mérite de ce commentaire, c'est de s'appuyer sur de fréquentes citations des liturgistes les plus estimés. Ceux qui n'ont pas sous la main les Quarti, les Gavanti, les Mérati, les Cavalieri, les Catalani, etc., peuvent apprendre à les connaître dans les nombreux extraits qu'en offre l'*Expositio rubricarum;* et ceux même qui ont à leur disposition la meilleure bibliothèque liturgique consulteront encore avec fruit un ouvrage aussi propre à faciliter les recherches dans les grands auteurs.

Cependant il y a pour l'intelligence des rubriques quelque chose de plus nécessaire encore que les plus savants commentaires, c'est une connaissance approfondie du traité des lois; car la véritable science des lois liturgiques ne consiste pas à en saisir le sens littéral, mais bien l'esprit et la portée : *Scire leges non est verba earum tenere, sed vim et potestatem*[2].

C'est ce qui n'a point échappé entièrement à M. l'abbé Bouvry, comme le prouve la première partie de son ouvrage, consacrée à rappeler les principes fondamentaux sur les lois. Malheureusement, nous regrettons d'avoir à le dire, sa doctrine nous a semblé peu en harmonie avec l'enseignement des plus grands canonistes; et nous avons cru d'autant plus nécessaire d'attirer l'attention sur ce point, que l'*Expositio rubricarum* s'adresse à un plus grand nombre de lecteurs.

Dans l'impossibilité où nous sommes de discuter l'un après l'autre tous les principes développés en soixante-treize pages in-octavo, nous nous bornerons à montrer que la doctrine de l'auteur sur la révocation des coutumes liturgiques aussi bien

[1] L. 24, D. *De legibus.*
[2] L. 17, D. *De legibus.*

que sur leur approbation est en opposition avec le droit écrit, tel qu'il a été compris par les docteurs les plus autorisés. Parlons d'abord de la révocation.

I

A la page vingt-huitième de la première partie de l'*Expositio*, on lit ce qui suit : « Quinimo non vim cujuscumque oraculi Summi Pontificis habent decreta Sacræ Congregationis, sed hujusmodi indolis sunt, ut (dum eduntur scilicet) derogent cuicumque contrariæ invectæ consuetudini, etiam immemoriali, cui tamen in jure regulariter non derogatur, nisi de ea specialis mentio facta sit. — *Cf. Reiffenstuel*, l. I, tit. iv, nn. 188, sqq. — Vult tamen Sacra Congregatio ut pro consuetudine immemoriali recurratur in particulari. Hæc sancita fuerunt rescripto sequenti : *Ad dubium* 16 : *An decreta sacrorum rituum Congregationis, dum eduntur, derogent cuicumque contrariæ invectæ consuetudini etiam immemorabili, et in casu affirmativo obligent etiam quoad conscientiam? — Sacra Congregatio rescripsit et declaravit* : Affirmative, sed recurrendum in particulari. — *Die* 11 *sept.* 1847 *in Angelop.* »

Nous avons dû reproduire tout ce passage, malgré sa longueur. Maintenant, pour mettre en lumière la gravité des questions qu'il soulève, il faut citer en entier la célèbre décrétale *Licet Romanus Pontifex*, qui a réglé de la manière la plus précise et la plus solennelle ce qui concerne la révocation des coutumes locales par des lois écrites :

« Le Pontife Romain (c'est Boniface VIII qui parle) est censé porter dans son cœur le dépôt de tout le droit écrit, et, dès lors, par cela seul qu'il promulgue une loi nouvelle, il déroge à toute autre loi écrite sans avoir besoin de le spécifier. Mais, parce qu'il peut ignorer les faits particuliers et que les coutumes et les

lois propres à telles localités ou à telles classes de personnes sont des faits particuliers, il n'entend déroger à ces coutumes ou à ces lois, supposées raisonnables, que s'il le déclare expressément. — Licet Romanus Pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem, *quamvis de ipsa mentionem non faciat*, revocare noscatur : quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, *cum sint facti et in facto consistant*, potest probabiliter ignorare : ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam, *nisi expresse caveatur in ipsa*, non intelligitur in aliquo *derogare*[1]. »

Assurément, on ne peut rien imaginer de plus clair que cette loi par laquelle le Pape Boniface VIII ouvre le recueil de ses décrétales. Suarez la résume ainsi : « Une loi universelle, promulguée pour toute l'Église, n'abroge pas les coutumes particulières des diocèses, des villes ou des provinces, si elle ne porte pas la clause dérogatoire : *Nonobstant* telle coutume en particulier ou toute coutume en général... C'est ce qui est expressément déclaré dans la décrétale *Licet Romanus Pontifex*, qui en donne la raison, savoir, que le législateur universel n'est pas censé connaître les faits particuliers au nombre desquels doivent être rangées les coutumes locales ; et que, par conséquent, il n'est pas censé vouloir les abroger par une loi universelle, s'il n'en fait une mention expresse ou du moins s'il ne révoque toutes les coutumes par la clause générale : *Non obstante quacumque consuetudine*. La Glose et les docteurs sont d'accord sur ce point. *Atque in hoc conveniunt Glossa et doctores in dictum caput* 1 De constitutionibus in 6, *et in caput ultimum* De consuetudine [2]. »

L'auteur de l'*Expositio rubricarum* a donc commis une première

[1] C. 1, *De constitutionibus*, in 6.

[2] Suarez. *De legibus*, l. VII, c. XX, n. 9. — Cf. Reiffenstuel. *Jus canonicum universum*, tit. de Consuetudine, nn. 181, seqq. — Schmalzgrüber. *Jus ecclesiasticum universum*. Romæ, ex typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ, 1845. Eodem titulo, § 6, nn. 37, 38, etc., etc.

inexactitude en restreignant à la coutume *immémoriale* le privilége de ne pouvoir être abrogée sans une mention expresse : « ... consuetudini etiam immemoriali, *cui* tamen in jure regulariter non derogatur nisi de *ea* specialis mentio facta sit [1]. » On chercherait en vain dans le texte si clair de Boniface VIII ce qui a pu donner lieu à cette méprise. Elle vient, sans doute, de ce que l'auteur de l'*Expositio* n'avait pas les décrétales sous la main, lorsqu'il écrivait ce passage ; mais elle démontre péremptoirement la nécessité où est un rubriciste d'avoir toujours sur sa table de travail son *Corpus juris canonici.*

Quoi qu'il en soit de la véritable cause de cette grave erreur, l'auteur de l'*Expositio rubricarum* voit une dérogation au droit positif dans la réponse du 11 septembre 1847 *in Angelopolitana.* Nous n'examinerons point si le fond et la forme de la loi promulguée par Boniface VIII, au commencement de sa collection, n'obligent pas à reconnaître dans cette décrétale justement fameuse une simple déclaration du droit naturel et par conséquent *une loi antérieure et supérieure à tout droit positif.* Admettons qu'elle peut être révoquée. Du moins, elle ne pourra l'être par une loi écrite que si cette dernière a été promulguée dans toutes les formes et avec toutes les solennités requises. C'est là une assertion qui ne sera pas contestée par M. l'abbé Bouvry, puisqu'il reconnaît formellement que les décrets *qui constituent un droit nouveau* n'obligent qu'en vertu d'une promulgation bien et dûment constatée : « Decreta extensiva (extensiva dicuntur quando *jus novum* condunt), cum in rubrica non comprehendantur, *nec tamen obliget lex sine ipsius promulgatione*, non obligant nisi promulgata fuerint [2]. »

La question peut donc se formuler en ces termes : La réponse faite par la Sacrée Congrégation des rites, le 11 septembre 1847, à la seizième difficulté du maître des cérémonies de Puebla-de-los-

[1] Loco citato.
[2] T. I, p. 33.

Angeles a-t-elle été promulguée avec toutes les solennités nécessaires pour déroger à une décrétale insérée dans le corps du droit canon? — Poser une semblable question, c'est la résoudre. Car il suffit d'ouvrir Gardellini pour se convaincre que la réponse ou déclaration dont il s'agit *n'est point une loi et qu'elle n'a point été promulguée*. Et comme on ne peut citer aucune autre loi écrite qui ait dérogé à la décrétale *Licet Romanus Pontifex* pour les coutumes liturgiques, il faut en conclure qu'elles ne forment point une classe à part et qu'elles sont réglées par le même droit écrit que toutes les autres coutumes ecclésiastiques.

Mais il y a plus, lors même que la réponse alléguée par l'auteur de l'*Expositio rubricarum* aurait été promulguée avec toute la solennité désirable, on n'en pourrait pas conclure légitimement que la décrétale *Licet Romanus Pontifex* a été abrogée quant aux coutumes liturgiques.

En effet, c'est un principe, qu'il faut concilier les lois entre elles toutes les fois que cela est possible : *cum expediat concordare jura juribus et eorum correctiones, si sustineri valeant, evitari*[1]. Grégoire IX en donne cette raison péremptoire que le Pontife Romain étant le gardien des lois, on ne peut lui supposer l'intention d'anéantir par un mot ce qui a coûté tant de veilles et de réflexions : *neque enim credendum est Romanum Pontificem, qui jura tuetur, quod alias excogitatum est multis vigiliis et inventum, uno verbo subvertere voluisse*[2]. De ce principe les canonistes tirent, avec Suarez, cette conclusion pratique : « *Correctio et mutatio legis odiosa est* et de se non admittitur *nisi ubi omnino vitari non potest*. Unde addunt jurisperiti vitandam esse, *etiamsi opus sit verba* posterioris legis *minus proprie* interpretari[3]. »

Il faudrait donc y regarder à deux fois avant d'admettre que la

[1] C. 29, *De electione,* in 6.
[2] C. 57, *De electione.*
[3] Suarez. *De legibus*, l. VI, c. I, n. 18.

réponse du 11 septembre 1847, *in Angelopolitana*, *ad* 16, si elle avait été promulguée, aurait abrogé en matière de liturgie la décrétale *Licet Romanus Pontifex.* On ne devrait point présumer à la légère que, par un simple *affirmative*, la Sacrée Congrégation des rites eût voulu renverser le droit établi par Boniface VIII en toute connaissance de cause et après mûre délibération : *neque enim credendum* esset S. rituum Congregationem, quæ *jura tuetur*, *quod alias excogitatum est multis vigiliis et inventum*, *uno* affirmative *subvertere voluisse.*

Or la réponse du 11 septembre 1847 emporte-t-elle nécessairement une dérogation au droit et se refuse-t-elle absolument à toute autre interprétation? Nous ne le croyons pas. En effet, le maître des cérémonies de Puebla-de-los-Angeles a formulé son seizième doute avec assez peu de précision. Il n'a pas distingué entre les déclarations *promulguées* et celles qui *ne l'ont pas été*, entre les décrets *généraux* et les décrets *particuliers*, entre ceux qui font *mention des coutumes* et ceux qui n'y font même *pas allusion*. Obligée de répondre avec son laconisme traditionnel à une question aussi mal posée, la Sacrée Congrégation aurait pu s'en tenir purement et simplement à un *affirmative* que la nature même des choses aurait suffisamment interprété et limité ; car il est facile de comprendre que les réponses, les déclarations, les décrets rendus au nom et en vertu d'une délégation du Souverain Pontife, doivent être assimilés *en tout* aux actes émanés directement de lui. Et, par conséquent, un *affirmative* pur et simple, même promulgué, n'aurait pas abrogé en matière liturgique la loi de Boniface VIII.

Toutefois, la réponse du 11 septembre 1847 ne se borne point à cet *affirmative;* elle y joint une restriction significative : SED RECURRENDUM IN PARTICULARI. — Qu'est-ce à dire? Deux choses apparemment : la première, qu'il peut exister des coutumes locales *ignorées* de la Sacrée Congrégation : *quia tamen locorum specialium... consuetudines,... cum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare;* la seconde, que la Sacrée Congrégation

n'a pas l'intention de les abroger si elles sont fondées en raison : *ipsis, dum tamen sint rationabiles, per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.*

Ainsi, l'assimilation de la réponse du 11 septembre à un acte émanant immédiatement du Souverain Pontife en personne, le défaut de promulgation de cette réponse, la nature de la question proposée et la restriction significative jointe à l'*affirmative*, ne permettent pas d'y voir avec M. Bouvry une abrogation partielle de la loi de Boniface VIII sur la révocation des coutumes ecclésiastiques. Passons à ce qui concerne l'approbation de ces mêmes coutumes.

II

Les lois liturgiques peuvent-elles, comme toutes les autres lois ecclésiastiques, être abrogées par voie de coutume ? telle est la question. M. Bouvry la pose dans les termes suivants : « An rubricæ, *sicuti aliæ leges humanæ*, tribuunt consensum legalem consuetudinibus quæ ipsis adversantur, seu *aliis terminis*, an consuetudines contra rubricas, has abrogare valeant sine *personali* legislatoris consensu, scilicet sine *speciali* Sanctæ Sedis adprobatione data *singulis* aut saltem similibus casibus[1] ? »

Voilà deux propositions qui ne disent pas précisément la même chose en d'autres termes, *aliis terminis*. Car si on prenait à la lettre les expressions de M. Bouvry, elles sembleraient supposer que le consentement légal est exprimé dans la loi même que la coutume tend à abroger : « Consensus legislatoris, duplex distinguitur : *unus* legalis, *qui locum habet quando* LEX *permittit ut consuetudo legitima* IPSI *derogare valeat; alter* personalis, *qui non exprimitur in lege, sed in specie datur parti-*

[1] T. I, p. 50.

culari consuetudini, attentis plerumque circumstantiis... Priorem generatim tribuunt leges humanæ... *In rubricis*, QUÆ *paucis consuetudinibus contra* IPSAS PRÆBENT CONSENSUM LEGALEM[1]... »

Mais il est évident qu'il ne peut l'entendre ainsi. La question qu'il veut poser est unique, et sa formule la plus exacte comme la plus courte est celle-ci : *Les lois liturgiques peuvent-elles, oui ou non, être abrogées par voie de coutume?*

En effet, dirons-nous avec le P. Matignon, « si l'on exige que le consentement du législateur soit *personnel*, et de plus exprimé d'une manière positive, la coutume perd aussitôt son caractère... Cela est si vrai, que, selon l'observation des canonistes, la coutume qui s'introduit par voie de connivence, c'est-à-dire avec l'approbation *personnelle* du législateur, n'est pas à proprement parler une coutume[2]. »

Quant à la véritable nature du consentement *légal* du législateur, elle a été expliquée par le P. Matignon, dans l'article que nous venons de citer, avec une lucidité et une exactitude qui nous semblent ne rien laisser à désirer. Nous croyons donc pouvoir prendre la doctrine de cet article pour point de départ.

Or il résulte de la nature même de ce consentement légal, que ce n'est ni dans les rubriques, ni dans les bulles de promulgation des livres liturgiques, mais bien dans le *Corpus juris canonici*, au titre *De consuetudine*, qu'il faut chercher la réponse à la question proposée : « *An* consuetudines contra rubricas has abrogare valeant *sine personali legislatoris consensu?* »

Écoutons Schmalzgrüber, dont les commentaires sur le droit canon sont si estimés à Rome, qu'ils ont été réimprimés avec luxe en 1845 à l'imprimerie papale : « Si une coutume est raisonnable, nous dit-il, et qu'elle ait prescrit régulièrement, elle pourra abroger même une loi canonique, comme l'enseignent les docteurs et comme le prouvent les termes généraux de la

[1] T. I, p. 49.
[2] *Études*. 1859, p. 533.

décrétale *Cum tanto*, la dernière du titre *De consuetudine*. Et cela est vrai même en ce qui concerne les sacrements et la liturgie, dans tout ce qui n'est pas essentiel ou d'institution divine. *Proceditque hoc etiam quoad sacramentalia et ipsas etiam sacramentorum cæremonias, si substantiales illæ non sint et a Christo præscriptæ*... La raison en est que, ces cérémonies étant des institutions purement humaines, on n'est pas fondé à les excepter des termes généraux de la décrétale citée plus haut. *Ratio est quia cum hæ cæremoniæ sint institutiones mere humanæ, nullum fundamentum est eas excipiendi a generalitate capitis finalis citati*[1]. »

On le voit, le raisonnement de Schmalzgrüber peut se formuler de la sorte :

Une rubrique est une loi ecclésiastique *humaine*;

Or, aux termes de la décrétale *Cum tanto*, toute loi ecclésiastique *humaine* peut être abrogée par une coutume qui est raisonnable et qui a prescrit régulièrement,

Donc, aux termes de la même décrétale, une rubrique peut être abrogée par une coutume de ce genre.

M. Bouvry proclame hautement la vérité de la majeure ; *cum pleræque rubricæ*, dit-il, *sint leges humanæ*[2]; il ne saurait ni rejeter ni distinguer la mineure qui énonce un fait; il est donc obligé d'admettre la conséquence purement et simplement.

En vain, pour échapper à ce syllogisme, se retranche-t-il derrière les clauses des bulles qui ont donné force de loi aux rubriques[3]. Il n'y a pas de clauses qui puissent faire qu'une loi *humaine* cesse d'être révocable par une autre loi émanée de la même autorité; car le législateur ne peut ni lier ses successeurs : *cum non habeat imperium par in parem*[4]; ni se lier lui-même : *neque imperare sibi, neque se prohibere quisquam potest*[5].

[1] *De consuetudine*, § 5, n. 21.
[2] T. I, p. 50.
[3] T. I, pp. 52, seqq.
[4] C. *Innotuit, De electione.*
[5] L. 51, D. *De receptis.*

Donc, toute loi humaine écrite peut être révoquée par une autre loi humaine écrite postérieure.

Or la coutume, *loi non écrite*, a la même vertu que la loi écrite. « Certum est, dit Schmalzgrüber, posse legem abrogari per consuetudinem, prout habetur c. *Cum tanto*, *De consuetudine*. Ratio est quia *eadem vis est consuetudinis quæ legis* : igitur, sicut lex posterior abrogat priorem legem contrariam, ita et consuetudo, modo illa rationabilis et legitime præscripta sit [1]. » Et plus loin : « *Consuetudo potest quod princeps potest per legem* [2]. »

Le raisonnement de Schmalzgrüber subsiste donc dans toute sa force, et, par conséquent, les lois liturgiques (quelles que soient les clauses qui les accompagnent) peuvent être abrogées par voie de coutume, en vertu du consentement légal, *comme toutes les autres lois ecclésiastiques humaines*. S'il restait encore le moindre doute à ce sujet, la décrétale de Grégoire IX, sur laquelle s'appuient Schmalzgrüber et les canonistes de l'école *théologique*, suffirait pour le dissiper. Voici cette célèbre décrétale, dont les termes méritent d'autant plus d'être pesés, que, d'après toutes les données, elle a été rédigée par saint Raymond de Pegnafort lui-même, pour combler une lacune du droit écrit et fixer les principes sur la coutume [3]. Notons, pour l'intelligence du texte, que, suivant une locution familière à beaucoup d'écrivains de cette époque et même à plusieurs Pères de l'Église, le mot *naturel* est pris dans un sens un peu large qui comprend le *surnaturel* en tant que perfectionnant la nature [4], et que l'expression *droit positif* est, au contraire, restreinte au droit humain [5].

Écoutons maintenant Grégoire IX :

« Comme les péchés sont d'autant plus graves qu'ils retien-

[1] Op. citt. l. 1, tit. *De consuetudine*, § 5, n. 20.

[2] *Ibid.*, n. 22.

[3] Cf. Philipps, *Du droit ecclésiastique dans ses sources*. Paris, 1852, p. 201 et 202.

[4] Bellarmin, *De gratia primi hominis*. cc. 5 et 7.

[5] Cf. D. Thom. 2 2æ, q. 57, a. 2.

nent plus longtemps une malheureuse âme enchaînée, il ne vient à l'esprit d'aucun homme de sens qu'un usage ou plutôt un abus, de quelque nature qu'on le suppose, puisse déroger tant soit peu au droit *naturel* , qu'on ne transgresse pas sans compromettre son salut. Et même, quoiqu'une vieille coutume ne soit point méprisable, toutefois elle ne saurait prévaloir contre le droit *positif* (humain), *à moins qu'elle ne soit appuyée sur la raison et sur une prescription légitime.* — Cum tanto sint graviora peccata quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanæ mentis intelligit naturali juri (cujus transgressio periculum salutis inducit) quacumque consuetudine (quæ dicenda est verius in hac parte corruptela) posse aliquatenus derogari. Licet etiam longævæ consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel juri positivo debeat præjudicium generare *nisi fuerit rationabilis et legitime sit præscripta.* »

Grégoire IX, on le voit, ne fait pas d'exception au principe qu'il pose comme une règle générale. Il ne distingue point entre les lois ecclésiastiques humaines : il les comprend toutes sous le nom de droit positif (humain). Il déclare solennellement que toute loi positive (ecclésiastique humaine) peut être abrogée par une coutume, si celle-ci est raisonnable et qu'elle ait prescrit.

Concluons donc avec Suarez : « Navarre [1] a eu raison de dire : *toute coutume raisonnable qui a prescrit contre une loi humaine quelconque abroge celle-ci.* Car, en employant les expressions *toute* et *quelconque*, il a clairement indiqué que cette règle ne souffre aucune exception. En effet, chaque fois que le droit rejette une coutume ancienne, il en assigne pour motif qu'elle n'est pas raisonnable, que c'est un abus ; d'où il suit que, si elle eût été raisonnable et qu'elle eût prescrit, il ne lui eût rien manqué pour abroger la loi contraire [1]. »

[1] Le célèbre Martin d'Azpilcueta, l'un des patriarches du droit ecclésiastique Cf. Doujas, *Prænot. canon.* l. V, c. VIII, sæculi XVI interpretes et doctores : *Navarrus.*

[2] *De legibus.* l. VII, c. XIX, n. 27.

Ainsi, d'après l'esprit et la lettre des lois papales qui forment la base même du droit écrit de l'Église, les coutumes liturgiques ne peuvent pas être abrogées par une loi écrite, sans une mention expresse, particulière ou générale ; et cette mention n'est point nécessaire pour leur donner force de loi. Ce qui est précisément le contraire de la doctrine soutenue dans l'*Expositio rubricarum.*

Les preuves que nous avons déduites à l'appui de nos principes suffisent, croyons-nous, pour justifier nos observations sur la partie doctrinale de l'*Expositio*, en même temps qu'elles établissent cette conclusion bien autrement générale : la connaissance approfondie du traité des lois, indispensable au canoniste, ne l'est pas moins au rubriciste.

III

Nous avions l'intention de nous arrêter ici. Mais on nous a représenté que nous ne devions pas laisser sans réponse trois objections qui ont été faites contre la doctrine de *Études* sur les coutumes.

On dit, en premier lieu : « La décrétale *Cum tanto*, tirée de la « collection de Grégoire IX, n'est qu'une *décision particulière*, et, « par conséquent, elle ne fait pas loi et ne peut donner aux cou- « tumes une valeur légale. »

La réponse à cette difficulté est bien simple : *il n'y a point de décisions particulières* dans la collection de Grégoire IX. « *Collectio hæc*, dit le cardinal Soglia, *authentica est*, ideoque omnia et singula *generalis legis* auctoritate pollent [1]. »

Ainsi, lors même que la décrétale *Cum tanto* aurait été dans l'origine une décision particulière, elle aurait perdu ce carac-

[1] *Institutiones juris ecclesiastici*, t. I. De collectione Gregorii IX.

tère par le seul fait de son insertion dans un *corps de lois* où il n'y a et ne peut y avoir que des décisions générales et pas de décisions particulières. Cela suffirait pour détruire totalement l'objection. Mais il y a quelque chose de spécial en faveur de la décrétale en question.

« La décrétale *Cum tanto* se distingue des autres, dit Philipps, en ce qu'elle n'est point empruntée à une lettre papale déjà publiée ou à quelque autre source de droit, mais qu'elle a été rendue, à ce qu'il paraît, par Grégoire IX, à l'occasion de la nouvelle rédaction de saint Raymond de Pegnafort, *pour établir* dans la position des coutumes vis-à-vis des lois *une distinction générale dont la nécessité se faisait sentir depuis longtemps* [1]. »

Cette décrétale est donc du nombre des soixante qu'il appelle ailleurs *Constitutions explicatives* et dont il dit : « Elles sont *spécialement* destinées à poser certains *principes directifs* pour l'interprétation des décrétales antérieures, dans tous les cas où celles-ci ne fournissaient pas *une règle législative* entièrement sûre... Elles sont en partie empruntées au droit romain, *et l'on conçoit quel rôle important leur est assigné dans la pratique, pour l'interprétation des anciennes lois du code canonique* [2]. »

La seconde objection est plus spécieuse, la voici : « L'ancien « droit français admettait les coutumes, qui, néanmoins, tiraient « toute leur valeur légale d'ordonnances spéciales. Exiger le « consentement personnel et exprès du législateur, ce n'est donc « pas, comme le prétendent à tort les *Études*, détruire la notion « du droit *non écrit*. »

Supposons pour un instant la réalité du fait que l'on met en avant; supposons que les anciennes coutumes françaises n'aient jamais eu force de lois qu'en vertu d'ordonnances spéciales, que

[1] *Du Droit ecclésiastique dans ses principes généraux*. Traduction de M. l'abbé Crouzet, 1re édition, t. III, p. 419. — Cf. Gonzalez Tellez in c. *Cum tanto*.

[2] *Ibid.*, p. 201 et 202.

s'ensuivrait-il? Une seule chose : c'est que l'ancien droit français n'admettait des coutumes que de nom.

En effet, le bon sens dit avec Suarez que les coutumes rédigées et promulguées par le législateur ne peuvent en aucune façon constituer un droit *non écrit*, si avant cette rédaction et cette promulgation elles n'avaient pas force de lois. « *Oportet autem ut* ante legem scriptam *consuetudo sit consummata et sufficienter introducta; nam si tantum sit inchoata*, et per legem scriptam *quasi anticipetur et introducatur*, obligatio *manebit* purum jus scriptum, *ut constat*[1]. »

Mais est-il bien certain que l'ancien droit coutumier français tirât toute sa valeur légale d'ordonnances spéciales des rois? Pour éclaircir ce point de fait, il n'est pas nécessaire de compulser les huit tomes in-folio du *Coutumier général* de Bourdot de Richebourg, ni même de parcourir les deux volumes in-octavo consacrés par M. Laferrière à l'analyse de ces coutumes[2]. Il suffit d'ouvrir les *Opuscules de jurisprudence* de M. Dupin et d'y jeter les yeux sur le *Précis historique du droit français*, de l'abbé Fleury. Notons que Claude Fleury, fils d'un avocat, embrassa d'abord la même carrière, fut reçu avocat au parlement de Paris et suivit le palais pendant neuf années[3] : il ne quitta le barreau qu'à l'âge de 27 ans. Si ces précédents diminuent quelque peu son autorité dans les matières ecclésiastiques, ils l'établissent au contraire dans la question présente.

> Quo semel est imbuta recens servabit odorem
> Testa diu.

Ouvrons donc le *Précis historique du droit français*, au § 22

[1] *De legibus*, l. VII, c. II, n. 4.

[2] *Histoire du droit français*, par M. Laferrière, membre de l'Institut, t. V et VI. Coutumes de France dans les diverses provinces. Paris, 1858.

[3] *Opuscules de jurisprudence*, par M. Dupin. Biographie abrégée des principaux auteurs de droit, jurisconsultes, etc.

qui est intitulé par M. Dupin : *Premières rédactions des coutumes.*

« Il reste à voir, dit Fleury, comment on a rédigé les coutumes *par écrit.* — La diversité des coutumes devint fort embarrassante lorsque les provinces furent réunies sous l'obéissance du roi et que les appellations au parlement devinrent fréquentes. Comme les juges d'appel ne pouvaient savoir toutes les coutumes particulières, *qui n'étaient point écrites en formes authentiques*, il fallait ou que les parties en convinssent, ou qu'elles en fissent preuve par témoins. Il arrivait de là que toutes les questions *de droit* se réduisaient *en faits*... L'écriture était le seul moyen de fixer les coutumes et de les rendre certaines malgré leur diversité; aussi *commença-t-on à les écrire* sitôt que les désordres qui les avaient produites furent un peu calmés (Fleury, on le voit, ne se fait pas précisément l'avocat des coutumes), et que le temps les eut un peu affermies, c'est-à-dire *vers la fin du onzième siècle* (ou le milieu du douzième)... Ces premiers écrits furent principalement de trois sortes : les chartes particulières des villes, les *coutumiers des provinces* et les traités des praticiens...»

Le paragraphe suivant porte pour titre : *Rédactions solennelles.* Il commence ainsi : « *Tous ces écrits* n'empêchaient pas que le *droit coutumier* ne fût encore incertain, parce qu'ils étaient sans autorité, ou trop anciens, ou trop succincts; c'est pourquoi on jugea nécessaire de rédiger les coutumes par écrit plus exactement et plus solennellement. Le dessein en fut formé sous le règne de Charles VII, qui, après avoir chassé les Anglais de toute la France, entreprit une réformation de toutes les parties de son État, et fit entre autres une grande ordonnance datée de Montil-lès-Tours en 1453, dont le cent vingt-troisième article porte que *toutes les coutumes seraient écrites et accordées par les praticiens de chaque pays*, puis examinées et autorisées par le grand conseil et le parlement, et que toutes les coutumes ainsi rédigées et approuvées seraient observées comme lois, sans qu'on en pût alléguer d'autres. »

Ce dessein toutefois ne fut exécuté que fort lentement et la rédaction des coutumes ne fut achevée que plus de cent ans après la mort de Charles VII. « La plus ancienne, continue Fleury, est la rédaction de la coutume de Ponthieu, faite sous Charles VIII et de son autorité en 1495. Il y en eut plusieurs sous Louis XII. Depuis l'an 1507 l'on continua à diverses reprises sous François I[er] et sous Henri II, et il s'en trouva encore quelques-unes à rédiger sous Charles IX... Ne comptant que les coutumes principales du royaume (qui furent rédigées de la sorte), on en trouvera bien soixante, la plupart fort différentes. — On s'aperçut vers l'an 1580 *qu'il était arrivé beaucoup de changements depuis les rédactions* qui avaient été faites au commencement du même siècle, *et qu'il y avait des omissions considérables*, de sorte que l'on réforma plusieurs coutumes, comme celles de Paris, d'Orléans, d'Amiens; ce qui se fit avec les mêmes cérémonies que les premières rédactions (solennelles)[1]. »

Résumons en peu de mots tout ce que Fleury nous a raconté avec tant de lucidité et de précision.

1° Les anciennes coutumes françaises en matière civile n'ont pas été *fixées par l'écriture* avant la fin du onzième siècle ou le milieu du douzième.

2° Elles ont été écrites parce qu'elles avaient force de lois et qu'elles étaient alléguées à ce titre dans les procès.

3° Les premières rédactions ne furent pas faites par l'autorité des rois.

4° Les rédactions solennelles elles-mêmes n'ont pas altéré le caractère primitif de ces coutumes, qui devaient *être écrites et accordées par les praticiens de chaque pays* avant d'être approuvées.

5° Enfin ces rédactions *examinées et autorisées* n'arrêtèrent pas le développement du droit coutumier, qui abrogea *beaucoup*

[1] Fleury. *Op. cit.* — *Opuscules de jurisprudence,* par M. Dupin. — Il est triste que ce petit livre, qui contient tant de renseignements utiles pour l'étude du droit, ne puisse être conseillé. Mais on y retrouve M. Dupin en entier : c'est tout dire.

de dispositions qui avaient été *écrites* et en conserva *beaucoup* d'autres qui avaient été *omises*.

L'objection tirée de l'ancien droit coutumier français porte donc sur une erreur de droit et sur une erreur de fait ; et la véritable histoire de ce droit vient fournir un nouvel argument en faveur de notre thèse.

Passons à la troisième et dernière objection. On la formule ainsi :

« La doctrine soutenue par les *Études* restreint l'autorité du « Souverain Pontife. »

Le seul énoncé de cette objection fait voir combien elle est délicate. Elle tend à nous mettre en opposition avec le sentiment catholique et rend nos doctrines odieuses ou du moins suspectes. Nous espérons toutefois, avec l'aide de Dieu, montrer qu'elle n'est pas mieux fondée que les deux autres.

Et d'abord faisons observer qu'une aussi grave accusation ne doit pas être avancée sans être appuyée sur des preuves concluantes, sans quoi elle deviendrait un bouclier commode, au service de toutes les exagérations.

On croira, par exemple, avoir découvert que les Papes n'ont plus besoin de promulguer leurs lois. Si vous essayez de montrer tout ce que cette doctrine inouïe a de contraire au droit, à l'histoire, au simple bon sens, on vous réduira au silence avec ce peu de mots : « Vous voulez *restreindre* l'autorité du Souverain Pontife ! »

Fatigué d'entendre répéter sur tous les tons que *l'interprétation écrite d'une loi douteuse n'a pas besoin d'une promulgation nouvelle pour créer une obligation certaine*, vous demanderez si cette question ne serait pas identique avec celle du probabilisme. Vous ferez observer que l'identité de ces deux questions paraît ressortir du passage suivant de saint Liguori, passage trop peu remarqué peut-être : « Lex non sufficienter promulgata non obligat; (atqui) lex dubia non est sufficienter promulgata (quia dùm lex est dubia, promulgatur sufficienter dubium

sive quæstio, *sed non promulgatur lex*); ergo lex dubia non obligat. — Qui argumentum hoc inficiari vellet, probare deberet vel quòd lex etiam non promulgata obligat; vel *quòd lex dubia est verè promulgata*, contrà id quod expressè docet S. Thomas et alii communiter, ut vidimus. *Sed nunquàm harum propositionum ullam probabit in æternum*[1]. » — On vous répondra que le probabilisme lui-même *restreint* l'autorité du Souverain Pontife; et tout sera dit.

Le P. Matignon aura prouvé jusqu'à l'évidence qu'on a méconnu l'esprit et la lettre d'un passage important de saint Liguori; il aura fixé désormais le véritable texte de ce passage; qu'importe? La logique et l'érudition viendront se briser contre cette raison, qui dispense de toutes les autres : « Il ne faut pas *restreindre* l'autorité du Souverain Pontife ! » Que deviendrait la science du droit ecclésiastique en France si l'on y faisait prévaloir cette nouvelle manière de soutenir ses opinions ?

Mais ne nous arrêtons pas aux mots; allons au fond des choses.

Que veut dire cette formule : « Il ne faut pas restreindre l'autorité du Pape? » S'imaginerait-on que cette autorité n'a point de bornes? Veut-on qu'elle puisse changer la matière et la forme des sacrements, abolir l'épiscopat, modifier le droit naturel lui-même? Sous peine de restreindre cette auguste autorité, faudra-t-il reconnaître au Pape le pouvoir *d'obliger* par ses lois, avant de les avoir promulguées, quoique la raison y voie une contradiction dans les termes : *Ipsa enim naturalis ratio*, dit le cardinal Soglia, *persuadet legem non promulgatam ne legem quidem putandam esse*[2]?

Évidemment, ce qu'on nous reproche, ce n'est pas de reconnaître des bornes à l'autorité suprême du Vicaire de Jésus-Christ,

[1] *Theologia*, l. I, tr. 1. Morale systema, § *Posito igitur principio a D. Thoma tradito*.

[2] *Op. cit.* De constitutionibus summorum Pontificum.

mais seulement de les resserrer; et c'est ce dernier sens que l'on donne au mot restreindre.

Nul doute qu'on ne puisse errer de la sorte. Mais un zèle plus ardent qu'éclairé ne peut-il pas entraîner à des excès tout opposés et non moins nuisibles aux vrais intérêts de la cause que nous défendons, nos contradicteurs et nous?

Les bornes de l'autorité du Souverain Pontife sont sacrées comme cette autorité même. Il ne faut y toucher ni pour les reculer ni pour les avancer: on doit les respecter. Toute la question se réduit donc à savoir où elles sont.

Or, je ne vois que deux causes d'erreur pour un homme de bonne foi.

Il peut être trompé par de faux principes puisés à des sources apocryphes ou chez des docteurs dépourvus de science ou de probité.

Il peut, suivant la remarque de Celse le Jeune, s'égarer très-dangereusement en s'attachant servilement à la lettre du texte, là où il s'agit d'appréciation morale et d'équité : *Esse enim hanc quæstionem de bono et æquo*, in quo genere *plerùmque* sub auctoritate juris scientiæ *perniciose erratur* [1].

Nous le demandons avec confiance à nos loyaux adversaires, laquelle de ces deux causes peuvent-ils assigner à ce qu'ils appellent notre égarement?

Ne nous sommes-nous pas appuyé sur les décrétales de Grégoire IX et de Boniface VIII? sur les textes de docteurs comme Suarez, surnommé par Paul V le docteur éminent, comme Schmazlgrüber, dont les œuvres sont traitées à Rome avec tant de respect, comme saint Alphonse de Liguori, dont le nom seul en dit plus que tous les éloges?

Les aurions-nous mal cités on mal compris? Qu'on nous le prouve.

Que si l'on ne peut nous convaincre d'erreur, on doit cesser

[1] L. 91. D. *De verborum obligationibus.*

de nous opposer une accusation si hautement démentie par l'ensemble de nos doctrines, sans parler des traditions bien connues du corps auquel nous avons l'honneur d'appartenir.

La doctrine des *Études* sur les coutumes n'est donc en réalité que la vraie et pure doctrine des décrétales authentiques. Si elle paraît nouvelle et hardie, c'est qu'on a perdu les vieilles traditions et qu'on a cessé de s'abreuver aux sources.

Multum, crede mihi, refert a fonte bibatur.

Nous aussi nous voulons l'autorité du Pape dans toute son intégrité; mais cette autorité, nous ne prétendons pas la comprendre mieux qu'elle ne se comprend elle-même, ni mieux la défendre qu'elle ne se défend.

Nous aussi nous avons la noble ambition de servir l'Église; mais nous croyons que pour cela il faut se pénétrer de la maxime que nous a léguée notre regrettable P. de Ravignan et qu'il avait empruntée à M. de Maistre : « LES PAPES N'ONT BESOIN QUE DE LA VÉRITÉ. »

L. DE RÉGNON.

BIBLIOGRAPHIE

ÉTUDES SUR LA FORMATION DES RACINES SÉMITIQUES. — MOYEN DE RECHERCHER LA SIGNIFICATION DES RACINES ARABES, ET PAR SUITE DES RACINES SÉMITIQUES. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DU LANGAGE, par M. l'abbé LEGUEST, membre de la Société Asiatique. — Paris, Benj. Duprat, rue du Cloître-Saint-Benoît, 7. — Challamel, rue des Boulangers, 30. — 1858 et 1860.

La méthode comparative, appliquée pour la première fois scientifiquement à l'hébreu par Buxtorf, exploitée par Schultens avec une exagération qui témoigne au moins d'une rare sagacité, revendique aujourd'hui, dans les études philologiques, une part aussi importante qu'elle est pleine de périls. Depuis que l'on a compris que tout idiome pouvait révéler autre chose qu'un genre de littérature ou une expression particulière du beau; qu'appartenant essentiellement à la vie et à l'histoire de chaque peuple, il devait garder dans sa constitution intime et dans son mécanisme l'empreinte du caractère propre et original des nations, la méthode comparative, sortant du cercle étroit dans lequel l'avaient enfermée ceux qui l'inaugurèrent, ne se borna plus à être seulement une sorte de contre-épreuve pour l'interprétation des textes et la détermination du sens précis des mots, elle devint le moyen ingénieux et sûr de rechercher les rapports des langues entre elles, et d'en constater les affinités : la philologie comparée prit dès lors une place éminente dans la discussion des origines.

Leibnitz, dont le génie aperçut le premier les ressources de la philologie comparée ainsi entendue, en posa les principes; Catherine II, Pallas, le P. Hervas, J. C. Adelung et Vater, etc., en fournirent les éléments; G. de Humboldt, Klaproth, A. Rémusat, Schœll, etc., ajoutant encore aux collections étymologiques, s'efforcèrent d'en combiner les résultats et d'en faire sortir toutes les conséquences historiques. Il est vrai que simultanément la méthode comparative

s'introduisait dans les autres branches d'étude. La profusion avec laquelle les anciennes civilisations semblent, depuis un siècle, nous fournir à l'envi, dans les monuments les plus précieux et les plus variés, tous les secrets de leur vie intime et de leur esprit particulier, en obligeant d'une part les spécialités à se prononcer et à se restreindre, ne pouvait aussi manquer d'éveiller le génie de la synthèse. Les rapports frappants que des monuments choisis chez les peuples les plus disparates offraient souvent aux regards les moins exercés, laissaient assez entendre qu'il en existait de plus profonds, et que des vestiges d'une unité merveilleuse se découvriraient un jour à la patiente investigation des érudits. Ainsi vit-on renaître, avec une ardeur nouvelle, la mythologie comparée, l'archéologie comparée, l'étude comparée des civilisations. Mais, en dernière analyse, on dirait que ces diverses méthodes comparatives, qui doivent peut-être à la philologie comparée leur nouvel essor, se tiennent dans l'obligation de lui emprunter encore la justification de leurs conclusions scientifiques. M. Max Müller, en particulier, dans un Mémoire remarquable publié, il y a deux ans, dans les *Oxford Essays*, sous le titre de *Comparative mythology*[1], donne pour base à son système les rapports étymologiques du grec et du sanscrit; et le docteur Kuhn, de Berlin, a cru devoir faire entrer dans son *Journal de philologie comparée* la mythologie comparée comme une application immédiate et une partie intégrante de cette science. M. Müller va même jusqu'à ne voir autre chose dans les systèmes de mythologie qu'un dialecte ou une antique forme de langage. Nous n'avons point à examiner ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans cette méthode. Mais on peut du moins affirmer que, si cette savante application est un témoignage de l'importance attachée aujourd'hui à la philologie comparée, elle en fait prévoir le danger.

Longtemps encore, sans doute, la philologie comparée reposera en partie sur l'arbitraire. On verra souvent proposer en faveur de systèmes préconçus des analogies forcées, jusqu'à ce que l'analyse d'un grand nombre de faits et un choix sévère parmi les observations souvent si judicieuses de nos philologues, aient permis d'établir des principes et de formuler des lois. Il ne semble pas toutefois qu'on doive se promettre pour un prochain avenir cette conquête de la

[1] Ce Mémoire, traduit sous la direction de M. E. Renan, parut d'abord dans la *Revue Germanique* (30 juin et 30 juillet 1858). Les deux articles ont été ensuite réunis en brochure, sous le titre de *Essai de mythologie comparée*. Paris, A. Durand.

science appelée par tant de vœux, préparée par tant de nobles et persévérants efforts. Un grand vide reste encore à combler dans le champ de la philologie comparée, et les opinions radicalement contradictoires des savants sur cet objet ne permettent pas de pressentir qu'il le sera bientôt. Nous voulons parler de la parenté à constater entre les langues sémitiques et celles qu'on est convenu d'appeler indo-européennes.

Tandis que, d'une part, M. Renan, qui se fait en France l'écho de la philologie rationaliste, affirme que « s'il est un résultat incontestable, c'est que le réseau des langues qui ont été ou sont encore parlées sur la surface du globe se divise en familles absolument irréductibles l'une à l'autre; » et que « on peut poser comme un axiome désormais acquis cette proposition : Le langage n'a point une origine unique; il s'est produit parallèlement sur plusieurs points à la fois [1]; » les philologues les plus distingués de la fin du dernier siècle et du commencement du nôtre, les J. C. Adelung, les Vater, les G. de Humboldt, les F. Schlegel, les Klaproth, les Rémusat, les Balby, etc., qui donnèrent aux études philologiques ce puissant essor que nous ne suivons plus, il faut bien l'avouer, avec la même profondeur ni avec la même sûreté de coup d'œil, ces hommes éminents dont on serait mal venu à renier la compétence, se réunissent, dans la communauté d'une même prévision, pour annoncer qu'un jour il sera donné à la science d'établir l'identité d'origine de toutes les langues. Jules Klaproth va même jusqu'à affirmer « que le résultat de ses travanx a placé l'affinité universelle des langues dans un jour si vif, qu'il lui semble qu'on doit la considérer comme complétement démontrée. Cette affinité, ajoute-t-il, n'est explicable qu'en admettant que des fragments d'un langage primitif existent encore dans toutes les langues de l'ancien et du nouveau monde [2]. » Et l'on sait que l'éminent orientaliste avait choisi pour épigraphe de son *Asia polyglotta*, cette proposition d'Alexandre de Humboldt : « Quelque isolées que paraissent au premier abord certaines langues... toutes ont de l'analogie entres elles, et ces rapports multipliés seront aperçus à mesure que l'on perfectionnera l'histoire philologique des peuples et l'étude des langues... »

Malgré ces assertions et des espérances si hautement autorisées [3],

[1] De l'*Origine du langage*, par E. Renan, 2e édit., p. 202 et 203.

[2] *Asia polyglotta*, préf., IX.

[3] La même idée a préoccupé dans ces dernières années deux philologues distingués, MM. Bunsen et Max Müller. Ces savants ont cru pouvoir retrouver dans l'existence d'une famille *touranienne*, qui aurait précédé, dans son état

nous ne pouvons nier qu'il ne reste encore beaucoup à faire pour établir dans une pleine lumière l'affinité des langues sémitiques avec les langues ariennes. Quant à la communauté d'origine de ces dernières, elle paraît si clairement démontrée par les faits, qu'il n'est pas possible d'accorder quelque valeur sérieuse aux contradictions isolées qu'elle rencontre encore.

Ce qui importe donc aujourd'hui, c'est de poursuivre l'étude comparative des deux familles. Mais dans une matière sujette à tant d'écueils et où l'arbitraire peut entrer pour une si grande part, une recherche préalable devrait être, ce nous semble, sérieusement entreprise : celle de la méthode à suivre dans l'examen des faits et de leurs rapports. Se servira-t-on de la méthode lexicographique à la manière de J. C. Adelung et de J. Klaproth, ou bien des relations grammaticales, avec G. de Humboldt?

Dans son deuxième discours sur l'étude comparative des langues, le savant C. Wiseman, après avoir exposé les principes de ces deux procédés et examiné les titres de chacun au progrès de la philologie comparée, concluait en proposant lui-même une règle qui devait à la fois éviter l'arbitraire de l'un et accorder davantage à la prudence de l'autre : « C'est, disait-il, de ne point prendre de mots appartenant à une ou deux langues de différentes familles, et d'après leur ressemblance, qui peut être accidentelle ou communiquée, de tirer des conclusions qu'on appliquerait aux familles entières auxquelles ces langues appartiennent respectivement; mais de comparer ensemble des mots dont l'acception est simple et de primitive nécessité, qui parcourent les familles entières et en sont, pour ainsi dire, les aborigènes[1]. » Il est certain que cette règle fournit un heureux moyen d'analyse : toutefois, outre qu'en ne s'appliquant qu'aux termes simples, elle restreint d'autant la portée de ses conclusions, et qu'en dépit du calcul des probabilités du docteur Young, huit mots identiques ne suffiront jamais à établir la parenté des langues auxquelles ils appartiennent[2], l'école rationaliste objectera que les racines primitives appartiennent, pour la plupart, à la classe de celles qui doivent leur origine à l'onomatopée, et que ce moyen de formation, par cela même qu'il a sa source

concret, les langues indo-européennes et sémitiques, le moyen de rattacher ces deux dernières familles l'une à l'autre.

[1] *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, 2e disc.

[2] *Remarks on the reduction of experiments of the pendulum.* — Philosoph. transact., vol. CIX, 1819, p. 70.

dans la nature, ayant pu être employé de la même manière en des lieux fort éloignés, ne peut fournir aucune induction scientifique[1]. Les termes secondaires, c'est-à-dire ceux qui présentent un sens moins immédiat et plus complexe, ne paraissent donc pas devoir être éliminés des tableaux de comparaison. Mais alors on s'expose au danger signalé par W. A. Schlegel aux partisans de la méthode lexicographique : « *Viri docti in eo præcipue peccare videntur, quod ad similitudinem nonnullarum dictionum qualemcumque animum advertant...*[2] » Ces mots, en effet, les plus nombreux dans toutes les langues, n'étant, pour la plupart, que de véritables dérivés ou mieux des composés résultant de la combinaison des termes primitifs ou radicaux proprement dits, présentent une constitution moins ferme, et ont dû conséquemment subir avec plus de flexibilité les influences diverses du caractère et des besoins des peuples. On comprend dès lors, à ne considérer même que la seule permutation des consonnes similaires, quel vaste champ ouvre à l'arbitraire l'étude comparative de formes si variées. Cependant, comme tout a sa raison d'être, il n'est pas possible de douter que cette combinaison des radicaux primitifs ne se soit dans le principe opérée suivant certaines lois déterminées, et que les termes complexes qui en sont résultés n'en conservent d'ineffaçables traces, malgré les modifications dues à l'esprit particulier de chaque peuple. Rechercher ces lois constitutives de la formation des mots qu'on a coutume de nommer improprement *racines*, et reprendre sur ces nouvelles données l'analyse des faits philologiques, ne serait-ce pas la méthode la plus sûre à employer dans l'étude comparative des langues? Par là on pourrait expliquer les altérations apportées par les influences postérieures aux constitutifs primordiaux; rétablir, d'une manière toujours très-probable, souvent certaine, la forme radicale de leurs éléments, et fournir ainsi, à l'examen, des matériaux qui ne laisseraient plus rien à l'arbitraire. De plus, ces lois elles-mêmes deviendraient la preuve la plus démonstrative de la communauté d'origine entre les langues, puisque, ne se rattachant que secondairement et d'une manière moins nécessaire à un procédé essentiel de la nature, s'il était une fois constaté qu'elles sont les mêmes pour plusieurs idiomes, il faudrait bien en conclure que ces idiomes ont une souche identique.

Cette méthode avait été pressentie par ceux auxquels la parenté des langues indo-européennes doit ses plus grands résultats. On essaya

[1] Voir de l'*Origine du langage*, par E. Renan, c. x.

[2] *Biblioth. indienne*, 1er vol., 3e cahier, août, 1822.

plus d'une fois d'en décomposer les racines, parfaitement concrètes en elles-mêmes, pour découvrir leurs relations : on étudia même leur constitution et on posa des principes. Mais ces principes, justes dans la théorie, n'étant appliqués dans les faits à peu près exclusivement qu'à la permutation des consonnes, ne pouvaient apporter une grande lumière à la philologie comparée. Ils suffisaient peut-être à établir la filiation entre les langues d'une même famille ; mais pour être de quelque secours dans le passage d'une famille à l'autre, où les différences sont plus profondes et plus effacées, ils s'arrêtaient trop à la superficie des mots. Nous sommes donc heureux de voir qu'un savant orientaliste, un érudit aussi patient que consciencieux, M. l'abbé Leguest, se consacre, avec un zèle que rien ne rebute, à la recherche des lois de formation des racines sémitiques, considérées dans la langue arabe ; et nous applaudissons avec bonheur à ses travaux. Déjà nous les avions annoncés dans notre livraison de juin 1860 ; mais les services qu'ils peuvent rendre aux progrès de la science comparative nous engagent à en donner à nos lecteurs une analyse spéciale.

Depuis que J. C. Adelung osa pour la première fois affirmer dans le *Mithridate* que les racines trilitères et dissyllabiques des langues sémitiques, longtemps reconnues comme irréductibles, offraient un système *en opposition manifeste avec la philosophie des langues*, cette doctrine, après avoir lutté contre un grand nombre de contradicteurs, finit par être communément admise. On convient aujourd'hui de ranger les langues sémitiques sous la loi générale formulée par Klaproth : « dans chaque mot (de toutes les langues) de plusieurs syllabes une seule renferme le sens fondamental et principal[1]. » Et Klaproth lui-même, appliquant cette loi aux langues sémitiques, ajoutait « qu'une connaissance peu étendue de ces idiomes suffit pour renverser la doctrine des racines de trois consonnes ou de deux syllabes, et pour démontrer que ces prétendues racines ne sont réellement que des mots composés d'une syllabe de deux consonnes et d'une voyelle intermédiaire, puis d'une autre consonne finale, laquelle modifie l'idée primitive de la racine monosyllabique, méconnue jusqu'à présent par les grammairiens[2]. »

Sans doute ce fait a son importance pour l'étude individuelle des langues sémitiques, et même pour les progrès de la philologie comparée, puisque, sous ce rapport, il range ces langues dans la condition de celles qui appartiennent à la souche arienne. Mais il a l'inconvénient de

[1] *Observations sur les racines des langues sémitiques.* — Paris et Leipzig, 1828.
[2] *Ibid.*

créer une difficulté qu'aucun linguiste jusqu'ici n'a résolue avec plein succès. Si, en effet, deux consonnes, circonscrites dans un monosyllabe suffisent à la signification substantielle et aux éléments constitutifs des mots, comment alors rendre raison de l'adjonction d'une troisième radicale ? — Elle sert, a-t-on répondu, à modifier l'idée primitive de la racine monosyllabique. — Mais en vertu de quelle loi une consonne se trouve-t-elle déterminée à signifier une modification plutôt qu'une autre ? — « L'une des trois radicales est là par euphonie, règle de grammaire, redondance, redoublement, etc.... » dit M. Alph. Castaing dans un article de la *Revue de l'Orient*, consacré aux premières publications de M. l'abbé Leguest[1]. Le savant abbé Bargès, dans un compte rendu publié dans le même recueil sur le dernier ouvrage de notre auteur, en donne à son tour les raisons suivantes : « Le troisième élément, essentiellement adventice, est justifié par des motifs d'euphonie, de symétrie, de modification dans le sens, enfin par tout autre vue qui nous échappe[2]. » N'est-ce point assez dire que les lois qui régissent cette adjonction ne sont encore qu'entrevues ? Aussi, après avoir donné dans le même article une série de termes hébraïques relevant de la forme radicale קץ, dans le but de démontrer que la troisième consonne qui vient s'y adjoindre pour composer le trilitère n'en modifie pas essentiellement la signification, M. l'abbé Bargès conclut-il en avouant simplement qu'il est difficile d'expliquer le procédé de ces formations. « On peut très-facilement, dit-il, démontrer le caractère peu essentiel de la troisième lettre ; on peut aller plus loin et se demander si l'une des radicales ne suffit pas à elle seule pour fixer le sens primitif..... Or, s'il en est ainsi, on retrouve immédiatement le procédé essentiel de la formation des racines, consistant à attacher une valeur idéale à chacun des divers sons et à accoupler ensuite ces derniers par deux et par trois dans la pratique. Assurément, les lois régissant le procédé dont il s'agit sont *vagues, obscures, difficiles à saisir*, sujettes à de nombreuses infractions qui déroutent les recherches ; mais ce caractère indécis est celui de toutes les œuvres de l'esprit humain, lequel ne se manifeste jamais avec uniformité, parce qu'il est lui-même essentiellement variable dans son unité[3]. »

En vérité, il ne nous semble pas que cette solution du savant pro-

[1] *Revue de l'Orient*, avril 1858.

[2] *Revue de l'Orient*, août 1860. — Les *Racines sémitiques*, par M. Bargès, prof. d'hébreu à la Sorbonne.

[3] Ibid.

fesseur, dont nous reconnaissons, avec une juste déférence, toute la compétence en pareille matière, jette cependant un grand jour sur la loi de formation des racines sémitiques. Est-il bien établi d'ailleurs que la troisième consonne des trilitères soit généralement peu essentielle? Il faut au moins convenir du contraire quand elle a pour but de modifier le sens du radical fondamental. Dans ce cas, elle n'altère pas, il est vrai, sa signification primitive et substantielle, mais elle détermine à un objet particulier ce sens plus général, le constitue dans une individualité concrète qu'il ne renfermait auparavant qu'en puissance : en un mot elle enrichit la langue d'un terme de plus. A ce point de vue, la consonne ajoutée n'est pas moins essentielle au sens précis du trilitère que le radical qu'elle a modifié. Or, il suffit de jeter un coup d'œil sur le tableau des racines recueillies par M. l'abbé Bargès pour reconnaître que la plupart de leurs significations, bien que renfermant toutes l'idée générique d'*abscidit*, déterminée par le radical קץ ou par ses homologues, s'interprètent toutefois fort différemment suivant le caractère de la troisième consonne qui les constitue trilitères. Tout le monde avouera, par exemple, que les mots קצב *totondit* (*Spec.* Gesen. *Thes. Phil*); קצר, *messuit;* קטל, *interfecit;* קדש, *sacer fuit;* כתב, *scripsit*, qui reposent tous sur la signification primitive, active ou passive de *abscidit*, ne la présentent cependant que sous une forme profondément modifiée, et qu'il est difficile par conséquent de regarder comme simplement accidentelle la lettre à laquelle est due cette modification. Si d'ailleurs on suppose de plus, ainsi que les faits l'établissent, qu'une seule consonne, en plus d'un cas, suffit à fixer le sens primitif, au lieu de simplifier la difficulté, on l'accroît en reculant sa solution.

Enfin nous ne saurions nous contenter de la conclusion dernière de M. l'abbé Bargès sur une question si fondamentale dans l'étude des origines. La prendre à la lettre serait se résoudre à n'atteindre jamais la vérité dans ce genre de travaux et décourager tous ceux qui s'y livrent avec une ardeur si louable. Au reste, tout en reconnaissant volontiers que dans les productions collectives de l'esprit humain la variété des formes empêche souvent de déterminer avec précision les lois de l'unité qu'on y entrevoit, nous ne saurions appliquer ce principe à la constitution du langage, considéré même dans ses racines secondaires, si multiples qu'elles soient. Il existe entre les éléments de ces mots composés une dépendance mutuelle si étroite; ils paraissent, eu égard à la signification qu'ils représentent, si logiquement combinés; il y a même souvent une relation si

évidente, bien qu'inexpliquée dans ses causes, entre le jeu de l'organisme vocal auquel ils se rapportent, et l'idée qu'ils offrent à l'esprit, qu'on est contraint d'avouer que ces rapports ne sauraient dépendre de l'arbitraire, mais relèvent de quelques lois fondamentales et uniformes. Ces lois, quiconque essaie de les découvrir s'attaque, il est vrai, au problème le plus ardu de la linguistique, mais au plus fécond dans ses résultats s'il vient à être résolu; et c'est pourquoi nous jugeons les tentatives de M. l'abbé Leguest dignes du plus haut intérêt et de la plus sérieuse considération.

Les débuts du laborieux orientaliste se ressentirent de l'hésitation inhérente aux premiers pas de toute découverte. L'idée fondamentale d'un système s'aperçoit d'un coup d'œil et comme d'intuition; mais sa démonstration par les faits ne s'établit souvent qu'après bien des tentatives infructueuses. Peut-être M. Leguest s'empressa-t-il de publier sa méthode avant d'en avoir calculé toute la portée et fixé les bornes. Or on condamne facilement un système dont les applications sont précipitées et paraissent entachées d'arbitraire.

Ce fut en 1856 que l'auteur donna au public première communication de ses études. Il inséra simplement alors dans l'*Ami de la Religion*[1] une lettre par laquelle il prenait acte de priorité dans la découverte d'un système étymologique qui avait pour but d'expliquer la composition des racines arabes. Il y exposait déjà les lois principales que l'examen des faits l'avait amené à reconnaître.

En voici quelques-unes :

1° *Si l'on ne tient pas compte des trois voyelles* FATHA, KESRA, *et* DAMMA, *ou qu'on les regarde comme ayant remplacé parfois dans l'écriture les trois lettres* ÉLIF, WAW, YÉ; *si l'on ne tient pas compte non plus du redoublement d'une même consonne, les racines de la langue arabe ou les mots qui leur appartiennent sont composés de deux autres racines arabes ou hébraïques, ou de deux mots qui leur appartiennent, et dans lesquels on a supprimé une ou plusieurs des quatre lettres* ÉLIF, WAW, HÉ, YÉ.

2° *Les racines de trois lettres qui ne renferment pas* ÉLIF, WAW, YÉ, *ou du moins les mots qui leur appartiennent, sont, le plus ordinairement, formés de deux autres racines bilitères, concaves, défectueuses ou hamzées, ou de deux mots qui leur appartiennent, rapprochés de telle manière que la dernière lettre du premier mot autre que* ÉLIF, WAW, YÉ, *soit la même que la première lettre du deuxième mot autre que* ÉLIF, *etc....*

[1] Voir l'*Ami de la Religion*, 29 juillet 1856.

3° *Les racines bilitères dans lesquelles la première lettre est l'une de celles nommées* ÉLIF, *etc...., ont servi avec les racines doublement imparfaites à former les racines sourdes, concaves ou défectueuses, et celles-ci, rapprochées entre elles le plus souvent de la manière ci-dessus indiquée, ont servi à former les racines de trois lettres dans lesquelles n'entrent pas* ÉLIF, *etc.*

4° *Une langue monosyllabique a précédé la langue arabe et l'a formée par la juxtaposition et l'agglutination des mots.*

Hâtons-nous de le dire, rien n'était moins capable d'inspirer de la confiance que l'exposé de semblables formules, isolées des faits qui pouvaient les appuyer. On ne peut nier toutefois que, si le rapprochement qu'on y propose entre les racines ne paraît motivé par aucune raison, la suppression des lettres d'un caractère essentiellement mobile, qui en est la condition préalable, ne soit autorisée par l'analogie des langues.

La même année parut une brochure dans laquelle M. l'abbé Leguest développait les principes de son système. A côté des hautes sympathies qui l'accueillirent, cette publication rencontra bien des contradicteurs compétents. Mais le savant linguiste, convaincu que sa découverte n'avait besoin que d'être élaborée, regardait les objections comme une bonne fortune, et se remettait à l'œuvre avec un zèle invincible.

En 1858, il publia donc un nouvel ouvrage, plus considérable que le premier, sous le titre de : *Études sur la formation des langues sémitiques*. L'auteur y répondait d'abord aux difficultés proposées, justifiait ses hypothèses, multipliait les applications de ses lois, et tirait de son système d'importantes conséquences, qui atteignaient la constitution intime des langues sémitiques et jusqu'à la question des origines du langage. Ce qui, tout d'abord, dans ce nouveau travail, jetait une vive lumière sur la théorie de M. l'abbé Leguest, était l'autorité de l'illustre S. de Sacy, à laquelle il en appelait. Les opinions de cet incomparable maître ont parmi nous une si haute valeur, et les termes dans lesquels il a formulé celle dont s'autorise notre auteur portent dans leur prudente réserve un caractère d'une si rigoureuse précision, que nous n'avons pas vu sans étonnement M. Alphonse Castaing et M. l'abbé Bargès lui-même ne lui accorder, dans les articles déjà cités, qu'une médiocre importance. Pour nous, l'opinion de S. de Sacy nous a paru donner, à elle seule, tant de crédit aux *Études* de M. Leguest, que nous croyons devoir en citer les termes mêmes et restituer à ce témoignage toute sa force. C'est à propos d'une remarque de Beïdhawi que de Sacy s'exprime ainsi dans son *Anthologie grammaticale* : « Je crois

convenable de fixer l'attention du lecteur sur l'observation que fait ici Beïdhawi, relativement aux verbes qui ont pour leurs deux premières radicales les lettres ف et ل. Il avait fait, un peu plus haut, une observation toute semblable sur ceux dont les deux premières radicales sont les lettres ن et ف. *Il semble que les grammairiens ou les lexicographes arabes aient cru reconnaître que les racines trilitères sont composées de deux parties, dont la première, formée des deux premières radicales, exprime une idée générale, et la seconde* QUI N'EST PEUT-ÊTRE QUE LA CONTRACTION D'UNE AUTRE RACINE BILITÈRE, restreint cette idée générale et la modifie... »

Dans sa *Chrestomathie arabe*, 2e éd., t. III, p. 231, il fait l'observation analogue suivante, plus précise encore : « Motarézi dit, en finissant, que la composition même du mot رشح indique l'*humidité*. Ceci tient à un système étymologique dont je n'ai trouvé nulle part le développement, mais qui *me paraît fondé sur la supposition que beaucoup de racines trilitères sont formées de deux racines qui, en se réunissant, perdent chacune une partie de leurs éléments.* »

Il nous semble que si l'on rapproche ces deux observations l'une de l'autre, et si l'on fait attention que de Sacy en réfère en général au témoignage des *grammairiens* et *lexicographes arabes*, on verra dans cette manière de parler quelque chose de plus qu'une *conjecture dubitative émise à la suite d'observations très-hasardées de deux auteurs arabes*, comme le veut M. l'abbé Bargès. Mais surtout on ne pourra s'empêcher d'y reconnaître les germes du système de M. Leguest, et d'en concevoir pour les résultats ultérieurs de ses études des espérances fondées.

Mais pressé du désir de montrer, dans un grand nombre de faits philologiques, la justification de ses lois, trompé d'ailleurs par l'exubérante lexicographie arabe et le peu de consistance d'un grand nombre des formes de cette langue, M. Leguest, avait commis encore un grand nombre d'erreurs dans les applications de son système, relatives à la décomposition et à la formation des racines. C'était donner à son travail toute l'apparence d'une pure hypothèse, comme le fit alors parfaitement ressortir M. Alphonse Castaing[1]. L'auteur lui-même le reconnaît dans la préface de sa récente publication, et cet aveu est un témoignage de plus du désintéressement de ses études. M. l'abbé

[1] *Revue de l'Orient*, avril 1858.

Bargès, dans la judicieuse critique qu'il a faite de ce dernier ouvrage [1], a fort clairement résumé les principales objections qu'on avait alors fait valoir contre le système ainsi imparfaitement présenté. Elles étaient sérieuses : il en est une toutefois qui ne nous a point paru suffisamment fondée; et comme elle se rapporte d'ailleurs aux principes généraux de la linguistique, nous croyons devoir essayer à son sujet quelques observations.

La partie des *Études sur la formation des racines sémitiques*, qui nous sembla la plus importante, et nous donna du système de l'auteur l'idée la plus favorable, est celle où il en indiquait les conséquences relatives à la constitution de toutes les formes et de toutes les expressions grammaticales. D'après lui, si les racines arabes se sont formées suivant les lois qu'il a posées, une langue d'un caractère tout différent de celui des langues sémitiques a précédé ces langues et en a formé beaucoup de mots par la juxtaposition et l'agglutination. Cette langue était monosyllabique; les mots primitifs étaient composés d'une lettre forte et d'une lettre faible, c'est-à-dire d'une consonne et d'une voyelle. C'est à la combinaison de ces monosyllabes qu'on doit demander également la formation des copulatives comme des flexions grammaticales. M. l'abbé Leguest s'efforçait de démontrer la vérité de ces principes dans l'examen des particules, des formes verbales et de quelques autres terminaisons. Or c'est justement cette application de la théorie générale qui paraît avoir suscité la plus sérieuse objection : « Les idiomes agglutinants ont été d'abord, dit M. l'abbé Bargès, et sont restés très-pauvres de formes grammaticales, tandis que les langues sémitiques en ont toujours été très-riches [2]. » C'était la difficulté proposée par le savant professeur de langues de Meissen, le docteur Graf, dans une lettre d'ailleurs très-flatteuse adressée à M. Leguest. « C'est là, à mon avis, ajoutait cet éminent orientaliste, une des objections principales contre l'application générale et absolue de ce système d'agglutination aux langues sémitiques [3]. »

Sans doute la persistance de la langue chinoise dans la simplicité de sa syntaxe est une objection sérieuse contre l'hypothèse de l'agglutination appliquée aux langues à flexion; toutefois elle n'empêcha point G. de Humboldt d'avoir à ce sujet un sentiment très-conforme au sys-

[1] *Revue de l'Orient*, août 1860.

[2] *Ibid.*

[3] Voir *Moyen de rechercher la signification des racines arabes*, page IX (lettre du docteur Graf).

tème de M. l'abbé Leguest, et auquel les travaux de celui-ci viennent à leur tour apporter la confirmation des faits. C'est dans son *Opuscule sur l'origine des formes grammaticales* que le célèbre philologue a exposé ses idées sur cette matière : « Dans la plupart des langues les mieux cultivées, dit-il [1], il est facile de reconnaître encore aujourd'hui la réunion d'éléments qui ont été associés par le même procédé que dans les langues les plus grossières; et cette origine des formes grammaticales même véritables, par l'adjonction des syllabes significatives (par l'agglutination), a dû être à peu près générale. » Il en apporte les raisons tirées de l'examen des moyens que ces langues ont à leur disposition pour représenter ces formes. Parmi eux, il distingue l'adjonction des syllabes significatives, c'est-à-dire des syllabes qui représentent des idées d'objets déterminés et réels, et celle des syllabes ou des lettres dépourvues de signification, c'est-à-dire ne représentant que des idées de forme. L'adjonction de ces dernières, si un idiome se formait par une convention réelle, lui paraîtrait le procedé le plus naturel et le plus convenable; c'est là le vrai principe de la *flexion* en opposition avec l'*agglutination*. Mais il n'est pas probable que jamais, à l'origine d'une langue, un pareil mode de représentation des formes ait pu prévaloir, car il supposerait une conception nette et une distinction précise des rapports grammaticaux. Aussi, excepté quelques cas peu nombreux, choisis dans un petit nombre de langues, l'expérience même dépose contre le caractère primitif de la flexion dans les langues. Dès que l'on se met en effet à analyser une langue avec quelque exactitude, l'agglutination, l'adjonction de syllabes significatives se fait voir de toutes parts; et il est certain d'ailleurs qu'une agglutination manifeste peut aisément prendre toutes les apparences de la flexion. Et, après en avoir cité des exemples où ce fait est mis dans une incontestable évidence, G. de Humboldt ajoute qu'il serait faux de soutenir que là où les traces de l'agglutination ne se peuvent plus découvrir, la supposer c'est faire une hypothèse vaine et mal fondée.

Mais, ceci posé, comment expliquer la différence qui existe entre les langues à formes grammaticales véritables et celles qui en sont dépourvues? C'est, comme il l'explique, que les expressions de la première espèce semblent véritablement jetées et fondues dans une forme unique. La coalescence parfaite de l'ensemble fait oublier la signification de chacune des parties; la forte liaison de ces parties

[1] Nous empruntons ces extraits à la traduction d'Alfred Tonnellé, dont la perte prématurée a causé de si légitimes regrets. — Paris, Franck, 1859.

sous un accent unique modifie leur accent particulier et même leur son; en sorte que l'unité de la forme achevée, dont on ne peut plus démêler les éléments, devient le signe d'un rapport grammatical déterminé. On comprend dès lors comment plus une langue s'éloigne de son origine, plus elle doit gagner sous le rapport de la forme. Car le seul fait de l'usage rend la fusion plus complète entre les mots combinés et efface d'autant les traces de leur signification individuelle. Puis, tirant de ces considérations une conclusion qui donne à sa pensée toute la force d'une opinion arrêtée : « Il m'est impossible, dit-il, d'abandonner la conviction que toutes les langues ont dû partir principalement de l'agglutination. » Il examine ensuite la formation des particules et en rapporte l'origine au même procédé. Contre l'opinion soutenue par Lumsden, dans sa grammaire persane, qu'il a existé dès le principe des prépositions et des conjonctions au vrai sens du mot, G. de Humboldt adopte comme plus juste la théorie de Horne Tooke, à savoir que les prépositions et les conjonctions viennent de termes concrets servant à désigner des objets. Ce qu'il confirme par quelques exemples qui pourraient servir de réponse aux objections proposées par le savant D. Graf contre le système parfaitement analogue de M. Leguest. Au reste, l'auteur a promis lui-même de justifier en particulier ces applications, et nous ne doutons pas qu'il ne le fasse d'une manière satisfaisante [1]. En attendant, nous avons voulu prouver que la théorie de M. l'abbé Leguest sur l'origine des formes grammaticales et des copulatives dans les langues sémitiques se trouvait en harmonie avec la conviction intime d'un des plus graves génies de la philologie moderne. C'est donc, avec celle de S. de Sacy, une haute autorité de plus pour appuyer la méthode de M. Leguest et encourager ses études. Ce sont sans doute, malgré bien des imperfections, ces vues profondes, d'accord avec les principes les plus intimes et les plus philosophiques de l'origine des langues, qui ont valu à M. Leguest tant de flatteuses sympathies et faisaient dire à M. Alphonse Castaing, à la fin de sa critique : « Nous répétons à M. Leguest qu'il y a dans son travail une idée féconde, qui ne fera que gagner en se condensant sous la double action de ses recherches consciencieuses et d'une intelligence éminemment propre à des travaux d'un ordre si élevé [2]. »

Ces recherches consciencieuses, M. l'abbé Leguest les a continuées pendant deux ans encore, et nous en présente aujourd'hui les

[1] Voir *Moyen de rechercher*, etc., page IX, note 1re.

[2] *Revue de l'Orient*, avril 1858.

résultats dans ce dernier ouvrage : *Moyen de rechercher la signification primitive des racines arabes et, par suite, des racines sémitiques.* Il ne faudrait pas croire que sous ce titre, si différent de celui de sa première publication, l'auteur présente une théorie nouvelle. Nous croyons au contraire qu'il suit ici le procédé le plus logique pour établir ses lois sur la formation des racines.

L'objection la plus fondamentale qu'on avait soulevée contre l'application de ses lois de formation était que, dans la reconstitution des racines, le sens primitif et rigoureux des mots se trouvait altéré. Ne pas tenir compte, en effet, de la signification précise soit du composant, soit du composé, c'était ouvrir un champ trop vaste à l'arbitraire, et il ne semblait pas dès lors surprenant qu'un esprit ingénieux parvînt à rencontrer dans la multitude des mots arabes, et la variété plus considérable de leurs significations, des rapprochements plus ou moins heureux. C'était attaquer le système par la base; et, M. Leguest ne s'étant pas préoccupé d'établir cette base solidement, la difficulté frappait juste et dans toute sa force. Il y répond aujourd'hui en consacrant ce nouvel ouvrage à déterminer directement le sens exact des racines sémitiques et à montrer du même coup, dans la constitution des composés, la justification de ses lois de formation.

Or le caractère spécial de la langue arabe, c'est la multiplicité des significations appartenant à une même racine, et n'ayant souvent entre elles aucun lien apparent. Doit-on en conclure que ce lien n'existe pas? Ce serait introduire une contradiction dans les procédés généraux, toujours identiques, de l'esprit humain. On est donc en droit de supposer que ces sens si divers sont le résultat d'artifices tropologiques ou de toutes autres relations analogues. Ainsi à chacune de ces significations est attachée d'une manière nécessaire, bien que dissimulée, une idée générale qui convient à toutes celles rangées sous une même racine et que chacune présente avec une modification particulière. D'ailleurs les mêmes significations se trouvent reproduites plusieurs fois et sous des racines fort disparates. On peut prévoir dès lors que, les idées générales étant en petit nombre, les racines vraiment primordiales qui les expriment directement doivent l'être aussi : conclusion qui devra simplifier conséquemment la question de l'origine du langage.

Le premier pas à faire dans cette recherche sur le sens primitif de racines si fécondes en dérivés est d'examiner en vertu de quelles lois ceux-ci se sont propagés. Ces lois une fois connues, il sera facile de distribuer ces variations d'un même thème sous la catégorie de l'idée *mère* respective d'où elles sont sorties par une succession de rapports

et de tropes, et de trouver le radical pur et primitif qui en fut l'expression.

Ce travail laborieux et de critique judicieuse ne peut se faire que le dictionnaire à la main, et en comparant, dit M. Leguest, « les significations identiques avec les significations tout autres appartenant aux mêmes racines. Si nous cherchons, par exemple, tous les mots qui signifient *annosus*, *senex*, nous trouvons bien souvent cette signification à côté des mots *longus*, *altus*, *magnus*. » L'auteur en donne la preuve dans une abondante série de mots, tels que les fournissent les lexiques; et il conclut ainsi l'exposé de ces premières relations : « Les mots *annosus* et *senex* exprimant une idée de longueur par rapport au temps, un rapprochement si souvent répété entre *annosus* et *senex* d'une part, *altus*, *longus*, *procerus*, de l'autre, ne saurait être considéré comme purement accidentel; et nous pouvons dire déjà que bien souvent, dans la langue arabe, le mot qui exprimait l'étendue par rapport au temps n'était autre que le mot exprimant l'étendue par rapport à l'espace, ou au moins découlait avec lui d'une même racine. » — Des rapprochements analogues, empruntés aux lexicographes qui font autorité, multipliés avec profusion dans cet ouvrage, donnent à l'auteur le droit de formuler certaines règles en vertu desquelles les significations dérivées sont ramenées à des sens primitifs et généraux. Ceux-ci renferment l'idée de cause, d'effet nécessaire, d'état ou de manière d'être générale; ou donnent naturellement lieu à des relations métaphoriques entre le monde physique et le monde moral. — Il n'est personne, ce nous semble, versé dans la philosophie du langage qui puisse se refuser à admettre ces lois. Dans une étude riche en aperçus ingénieux et profonds sur *la Science des langues appliquée à l'enseignement des langues*, publiée dans la *Revue germanique*, M. H. Chavée réduisait à des lois parfaitement analogues toutes les translations de sens en usage dans le domaine des langues indo-européennes [1].

Les relations lexicographiques ainsi classées conduisent à ce résultat prévu plus haut : les idées générales qui président à la multitude des significations dérivées sont en petit nombre, et par conséquent aussi les termes qui les expriment exactement. Elles peuvent être ramenées aux mots simples suivants : *Movit*, *extraxit*, *fregit*, *collegit*, et quelques autres. Cette conclusion, à laquelle l'examen des faits amène M. Leguest, est également d'accord avec les opinions le plus communément reçues, et d'ailleurs est conforme à la saine phi-

[1] *Revue Germanique*, mai 1860, p. 409.

losophie supposant toujours que la simplicité est le principe des systèmes qui s'offrent à nous sous l'aspect le plus complexe. M. Chavée va jusqu'à dire, dans l'article précité : « *Compression* d'une part, *expansion* de l'autre, voilà, en dernière synthèse, ce que signifie l'immense majorité des verbes indo-européens[1]. » Cette opinion est sans doute trop absolue; mais elle permet du moins de penser que si dans l'étude de la constitution intime des langues, appartenant à des familles différentes, on est conduit à des résultats analogues, ces résultats ont leur raison d'être dans la nature même des choses.

Après avoir ainsi réduit à des catégories générales les significations dérivées au moyen des relations lexicographiques, l'auteur procède à la décomposition des racines arabes, laquelle doit mettre en évidence le sens primitif de chacune. C'est là, à proprement parler, la partie substantielle et justificative du nouvel ouvrage de M. Leguest. Six cent quarante-six racines y sont réduites à leurs premiers éléments bilitères; leur principe de formation ne repose la plupart du temps que sur des compositions pléonastiques. — Nous n'entreprendrons pas de les examiner l'une après l'autre. Nous nous contenterons de dire qu'elles réalisent dans leur ensemble les hypothèses et les lois qui constituent le système entier de l'auteur et que nous avons précédemment discutées. — Assurément quelques-unes prêtent le flanc à la critique; mais dans une pareille matière nous croyons qu'il faut surtout tenir compte d'une observation indiquée souvent par l'auteur et qui revient à ces termes : Il faut juger de la vérité de cette théorie par l'ensemble des résultats, et non pas sur une application isolée.

D'ailleurs M. Leguest n'a point encore mis la dernière main à ses travaux. Nous savons qu'il poursuit ses recherches avec une persévérance que vient encourager la découverte de preuves toujours nouvelles, fournies par l'abondance des formes pléonastiques, par une étude plus profonde encore des relations lexicographiques, et par l'analogie des langues.

Il nous reste à parler des conclusions dernières de M. Leguest, relatives à l'origine du langage. Ces conséquences, qui ressortent d'ailleurs naturellement des faits analysés par ce savant orientaliste, ont rencontré de si sérieux contradicteurs, qu'il a cru devoir les justifier dans une brochure spéciale sous le titre de : *Addition aux considérations sur l'origine et le développement du langage.* Mais dans ce nouvel opuscule, M. l'abbé Leguest, au lieu de modifier son idée

[1] *Revue Germanique*, mai 1860, p. 406.

principale, s'est efforcé de montrer par l'induction et l'autorité qu'elle n'a rien de contraire aux lois de la nature ni à la théologie. « Les éléments de tous les premiers mots furent des onomatopées, telle est, dit-il, la conclusion de tout mon travail. » Si M. Leguest s'en tenait à cette formule générale, elle est par elle-même sujette à tant d'interprétations, que nous ne voyons pas en quoi elle serait essentiellement blâmable; mais nous ne saurions admettre sans restriction les développements qu'il lui donne. Il semblerait, à l'entendre, que ces éléments onomatopéiques eussent seuls constitué une langue primitive, dont l'usage aurait eu quelque durée, et qui se serait ensuite successivement développée en vertu de la spontanéité plus féconde attribuée généralement à nos premiers ancêtres. Nous croyons tout d'abord qu'en pareille matière, il est inexact d'accorder uniquement à la nature ce qui dans Adam fut le résultat simultané de la nature et des prérogatives de la justice originelle. Non pas que même après la chute on ne puisse attribuer aux races primitives une certaine force supérieure de spontanéité qui s'en est allée en décroissant, mais nous ne saurions consentir à voir reculer si loin l'époque de la formation d'une langue plus complète, que nous croyons avoir dû coexister à l'état de justice. Quand même, en effet, on accorderait à M. Leguest l'opinion de saint Grégoire de Nysse, si contestée et si isolée d'ailleurs dans l'ensemble des sentiments des autres Pères, que l'homme a été l'inventeur unique du langage, nous ne pouvons croire qu'une intelligence aussi éclairée que celle du premier homme ait pu se contenter un instant d'une langue qui n'aurait eu d'autre ressource que la seule onomatopée strictement dite. Si peu de temps qu'on la suppose en usage, c'est réduire l'être qui l'eût parlée aux bégayements de l'enfance. Que l'onomatopée ait été la base des premières relations perçues par l'homme entre son idée et l'organe de la voix, nous ne nions pas cette hypothèse; mais nous croyons que, dans ce cas, percevoir cette relation et du même coup d'œil en découvrir toutes les ressources, toute l'étendue, toute la diversité des applications à un système complet du langage, a été pour l'esprit du premier homme une synthèse instantanée.

La langue exclusivement onomatopéique, bien qu'elle puisse être le principe générateur de tous les idiomes constitués, n'a jamais été, selon nous, une langue parlée. Elle a toujours servi et servira toujours à l'analyse rudimentaire du langage; elle est un témoignage évident de cette harmonie constante des œuvres de Dieu vérifiée en particulier dans les appareils corrélatifs de l'ouïe et de la parole humaine; mais vouloir considérer l'onomatopée séparée de la complexité d'une langue consti-

tuée quelconque, puisqu'elle appartient à chacune au même titre, c'est lui créer une existence chimérique.

Au reste cette solution ne nuit en rien au système de M. l'abbé Leguest. On peut même admettre, sans y porter atteinte, l'opinion que saint Thomas donne comme vraisemblable [1], à savoir que Adam avait reçu de Dieu le nom des choses premières, genres, principes de vie, etc... Car ce sentiment ne détruit pas l'hypothèse générale que tous ces termes aient dû leurs éléments aux relations onomatopéiques.

On pourrait donc dire en général que toutes les conséquences qui ressortent des faits exposés par M. Leguest, et qu'il applique soit à la constitution des formes grammaticales, soit à l'origine du langage, sont exactes, mais que les lois sur lesquelles elles reposent et que nous retrouvons aujourd'hui l'une après l'autre avec tant d'incertitudes et de labeurs n'ont point connu, à l'origine, quant à leurs principes, tous ces retardements et ces fluctuations; elles ont été perçues et constituées dans un instant rapide comme la pensée du premier père, qui saisissait d'un regard les harmonies et les rapports de ses idées avec l'expression dont il les revêtait. C'est bien là ce que pressentait G. de Humboldt et qui lui faisait dire : « Plutôt que de renoncer dans l'explication de l'origine des langues à l'influence de cette cause puissante et première, et de leur assigner à toutes une marche uniforme et mécanique, qui les traînerait pas à pas depuis le commencement le plus grossier jusqu'à leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une révélation immédiate de la Divinité. Ils reconnaissent au moins l'étincelle divine qui luit à travers tous les idiomes, même les plus imparfaits et les moins cultivés [2]. »

Nous terminons cette longue analyse sans regretter de ne l'avoir point faite plus courte. Les travaux de M. Leguest nous ont paru avoir une importance tout actuelle dans l'état présent de la philologie comparée. Ils fournissent une méthode qui entreprend de résoudre un problème dont la solution, pressentie par tous les philologues, doit exercer sur cette science un résultat peut-être définitif. Nous n'oserions dire que M. l'abbé Leguest aura le bonheur d'attacher son nom à la solution de ce nœud gordien; mais du moins la persistance invincible de ses recherches, la logique de sa critique et la cohésion de toutes les parties de son système nous inspirent une tout autre conclusion que celle du savant abbé Bargès. Nous pensons que la voie dans

[1] *Exposit. in Genes.*, c. II.
[2] *Lettres à Abel Remusat.* Paris, 1827.

laquelle M. l'abbé Leguest est entré peut mener à la vérité. Assurément notre parole a peu de poids à côté des hautes sympathies qui sont venues, de France et d'Allemagne, encourager le laborieux érudit; du moins, pouvons-nous dire avec Varron, dans une matière où les résultats heureux de l'auteur rachètent surabondamment ses imperfections : *De originibus verborum qui multa dixerit commode, potius boni consulendum, quam, qui aliquid nequiverit, reprehendendum*[1].

A. Dutau.

ÉDUCATION UNIVERSITAIRE. *Discours prononcé par lord Brougham le jour de son installation comme chancelier de l'Université d'Édimbourg* (18 mai 1860), traduit par Alexandre Pey, agrégé de l'Université de France. — Paris, Dentu, 1860.

Voici une de ces choses dont on ne se fait plus guère d'idée dans notre pays, où, grâce à la centralisation, la sécheresse administrative s'est partout substituée au libre jeu des institutions locales et à la vie des corporations. Qui donc sait encore parmi nous ce que c'était qu'une université dans l'ancienne France? Il faut être quelque peu archéologue pour comprendre sous ce mot d'université autre chose qu'une armée de fonctionnaires, tous relevant d'un même ministre, arbitre souverain de leur sort, de qui dépendent leur avancement et leur fortune; tous munis de diplômes sortis des mêmes bureaux; tous, enfin, astreints dans leur enseignement aux mêmes programmes, approuvés par le ministre ou son conseil. Bon nombre de nos concitoyens, hélas! se croiraient replongés dans la nuit du moyen âge si l'élection avait la moindre part en tout ceci, soit pour la nomination d'un recteur, soit pour le choix des autres dignitaires, tels que chanceliers, procureurs, syndics, etc.; et qui voudra se donner le spectacle d'une institution de cette espèce, fonctionnant par elle-même, vivant non-seulement de règlements et de statuts dressés par elle, mais encore de traditions et de coutumes qui sont l'œuvre du temps et l'héritage des ancêtres; celui-là, dis-je, doit passer la Manche et se transporter à Oxford, à Cambridge, ou même dans la jeune université de Londres, qui marche sur les traces de ses aînées, ou bien encore à Édimbourg, la métropole écossaise du savoir et des bonnes lettres; à Édimbourg, où un grand orateur, un homme d'État distingué, un pair d'Angleterre, lord Brougham,

[1] Varro, *Ling. De lat.*, l. VI, c. I.

nommé chancelier à une imposante majorité, inaugure son entrée en charge par un remarquable discours sur l'*Éducation universitaire.*

Dans la lutte électorale dont il est sorti vainqueur, sur 1,100 suffrages environ, le noble lord en a obtenu 263 de plus que son concurrent le duc de Buccleugh. Il est justement fier de ce succès qui, au déclin d'une carrière illustrée dans les plus sérieux travaux de la vie publique, illumine son front d'un rayon charmant de jeunesse. Et, comme la confiance et la sympathie obligent, comme il ne convient pas d'accepter l'honneur d'un pareil poste sans ses charges, le jour même de son installation, le nouveau chancelier s'empresse d'offrir aux maîtres et aux étudiants d'Édimbourg de précieux conseils, fruits de sa longue expérience. Son discours — si l'on peut donner ce nom à un noble et simple entretien où une pensée en amène une autre sans ombre d'arrangement méthodique - nous a paru, à raison des matières qu'il traite et des réflexions qu'il suggère, mériter l'attention de tous ceux qui mettent l'éducation au rang des intérêts les plus élevés de la société.

Dès le début sont évoqués des souvenirs chers à l'auditoire et un hommage solennel est rendu à ceux qui ne sont plus, aux « maîtres des anciens jours : » Dalzell, Dunbar, Playfair, Robison, Stewart, mais, par-dessus tout, au « père de la chimie moderne, » à qui « nous devons de connaître les corps qui composent notre planète, comme nous devons à Newton de savoir les relations de cette même planète avec l'univers. » — « Oui, » dit l'orateur, « oui, dans ces murs, j'ai eu le bonheur de venir m'asseoir au milieu de ses nombreux disciples, et d'y demeurer des heures entières suspendu à ses lèvres, osant à peine respirer, tandis que Black racontait l'histoire de ses immortelles découvertes, et recommençait de ses propres mains les expériences à l'aide desquelles il les avait faites, avec les mêmes instruments peut-être dont il s'était servi, répétant sous nos yeux ces miracles qui ont changé la face de la science, et jeté les profonds et larges fondements de son impérissable renommée. »

Hommage encore à la mémoire des étudiants distingués qui se sont formés sous ces maîtres; et ceux qui, après avoir jeté quelque éclat au sein de l'Université, ont été ensevelir leurs talents dans les plus obscurs emplois de la magistrature et du clergé, ceux-là même ne seront pas oubliés :

> Sunt hic etiam sua præmia laudi;
> Sunt lacrymæ rerum.

Passons sur certains endroits empreints d'un sentiment de nationalité trop exclusif, et venons à ce qui est pour nous d'un véritable intérêt : les questions d'éducation, les maximes relatives à la culture intellectuelle.

« Nos voisins d'Angleterre eux-mêmes, » dit le noble lord[1], « peuvent tirer quelque profit non-seulement de nos leçons, mais encore des principes sur lesquels est fondé notre enseignement. Je me bornerai à dire, quant à l'instruction qui peut être donnée en dehors des murs du collége, que je partage sur ce point complétement les idées de notre recteur, M. Gladstone. Je laisserai également de côté la question si controversée de l'éducation publique et de l'éducation privée, en faisant seulement remarquer que toute personne impartiale et dégagée de préjugé local reconnaîtra qu'il est préférable de combiner ces deux systèmes que de suivre exclusivement l'un ou l'autre. Mais ce qui est hors de doute, c'est qu'il vaut beaucoup mieux permettre, comme nous le faisons, aux étudiants de demeurer dans leur famille que de les astreindre à loger au collége. On devrait toujours avoir présent à l'esprit que le système anglais doit son origine aux circonstances particulières où se trouvaient Oxford et Cambridge quand des universités y furent fondées. Ce n'étaient alors que des villages, et les élèves qui y affluaient étaient des étrangers venus de contrées lointaines. On peut regarder comme certain que si ces universités avaient été établies dans de grandes villes, on n'aurait point suivi ce système : si l'on peut faire valoir en sa faveur quelques bonnes raisons quand il s'agit de l'appliquer dans un petit endroit, il est incontestable que, dans des cités comme Édimbourg et Glasgow, c'est rendre à la majorité des habitants un grand service que de laisser les étudiants résider sous le toit paternel. Quand nous fondâmes l'université de Londres, appelée maintenant *University College*, nous nous laissâmes influencer par cette considération autant que par le désir de mettre ainsi l'éducation académique à la portée de ceux à qui l'enseignement dispendieux des vieilles universités était inaccessible. »

Ces idées sont à méditer, et nous les trouvons pleines de sagesse. Il est certains instincts délicats du cœur qui ont besoin, pour se développer, de l'atmosphère de la famille, et rien au monde ne saurait tenir lieu de la tendresse d'une mère, source de tant de bonnes et saintes affections. Et d'un autre côté pourtant, pour la formation de l'esprit, du caractère, comme apprentissage de la vie, que d'avantages n'offre pas le

[1] Page 9.

régime qui donne à l'écolier des émules et le plie sous la loi d'une commune discipline. Combiner les deux systèmes, comme le veut lord Brougham, c'est le mieux. Le malheur est que grand nombre de parents se reposent volontiers sur des étrangers et des mercenaires d'un soin dont ils devraient être si jaloux, et qu'il ne se rencontre souvent au foyer domestique ni une autorité assez ferme ni des exemples assez irréprochables. La famille alors, cessant d'être une école de vertu, a mille fois raison d'abdiquer ses droits.

Quant à la culture intellectuelle, elle doit être réglée d'après une maxime générale qui peut se formuler ainsi : ne pas se renfermer dans une spécialité étroite, ce qui n'irait qu'à affaiblir et appauvrir l'esprit; mais, entre toutes les branches des connaissances humaines, en choisir une sur laquelle on concentre ses efforts. Il est impossible de posséder à fond plusieurs sciences qui n'ont entre elles aucun rapport; passer fréquemment d'une étude à une autre, c'est s'exposer à n'avoir jamais qu'une instruction superficielle. Pour approfondir un sujet, il faut le circonscrire. En choisissant une branche spéciale, nous traçons, pour ainsi dire, « une espèce de ligne méridienne à laquelle tous les pas que nous faisons dans d'autres directions peuvent se ramener. » Chacune de nos acquisitions emprunte alors une nouvelle importance à ses rapports avec le but principal de nos efforts, ce qui tient notre attention en éveil et fournit à notre mémoire des points de repère propres à la soulager. « L'intérêt que cet objet nous inspire peut rester dominant sans devenir exclusif; il peut nous permettre de porter aussi, de temps en temps, notre attention sur d'autres matières, mais il est indispensable qu'un pareil intérêt existe pour nous, et qu'il soit assez puissant pour nous absorber tout entier, si nous voulons éviter cet éparpillement de nos facultés qui naît d'un entraînement désordonné vers des sujets divers, et qui a pour résultat certain de produire la médiocrité en tout, rendant stériles, en dépit d'un travail assidu, les capacités ordinaires, et n'obtenant des dons les plus rares, de ceux qui, employés avec jugement et avec mesure, auraient pu rendre les plus grands services, qu'une variété de talents plus étonnante qu'utile et comparable à l'aptitude de l'oiseau moqueur qui sait imiter le chant de tous les hôtes de la forêt, mais qui n'a pas de chant à lui. »

De nombreux exemples que fournit à l'orateur sa vaste érudition scientifique, et parmi lesquels figurent tour à tour Descartes et Fermat, Franklin et Priestley, Newton et Bacon, viennent confirmer ces principes, et montrer que les uns, en dispersant leurs riches facultés un

peu à l'aventure, ont précisément perdu ce que les autres ont gagné à les concentrer toute leur vie sur un seul objet.

A ces avis généraux succèdent des recommandations spéciales, des directions pratiques sur chacune des branches de l'enseignement. Parmi les divers objets sur lesquels il croit devoir insister, lord Brougham en met deux en première ligne : « l'un est l'éloquence attique, l'autre est la méthode analytique des anciens. » Non-seulement, observe-t-il, l'éloquence athénienne est en elle-même bien supérieure à l'éloquence latine, mais encore elle s'adapte beaucoup mieux à nos discussions modernes et aux affaires que nous sommes habitués à traiter. Là-dessus le grand orateur parlementaire fait cette remarquable profession de foi : « Je ne crains pas de l'affirmer, tandis que dans tous les discours que Cicéron a prononcés au forum ou dans le sénat, malgré leur perfection, il n'en est, pour ainsi dire, pas un qui pût, même en partie, être tenu de nos jours, presque tous ceux que les orateurs grecs nous ont laissés pourraient, dans des circonstances analogues, et avec peu de changement, être prononcés devant nos tribunaux et dans nos assemblées publiques. » Mais où les anciens doivent tous nous servir de modèles, c'est dans le soin qu'ils mettaient à préparer leurs discours; témoin le recueil lieux communs dont se servait Cicéron et la méprise qu'il fit un jour en y recourant, comme il nous l'a révélé lui-même (*Ad Attic.*, XVI); témoin encore la collection d'*Exorde* de Démosthène, qui est parvenue jusqu'à nous. Si l'on ne prépare pas, *si l'on n'écrit pas*, on sera peut-être éloquent par moments, sous l'empire d'une inspiration puissante, mais on redescendra bien vite au rang d'un vulgaire parleur. On se figure qu'un passage préparé avec soin ne peut être prononcé devant une assemblée moderne : erreur, préjugé qu'il importe de détruire. L'orateur fait appel à sa propre expérience : « J'ai été en contestation sur ce point avec un homme très-versé dans la littérature classique et bon orateur lui-même, lord Melbourne; et il se fit fort de distinguer dans mon discours les endroits que j'aurais préparés d'avance de ceux que j'improviserais sous l'inspiration du moment, et de me les désigner : il se trompa presque à tout coup. Dans une circonstance plus importante, lord Denman se méprit également sur un passage du discours que je prononçai à la Chambre des lords, dans le procès de la reine[1], avant l'ajournement, au premier jour de la défense. »

[1] Il est question ici du procès de la reine Caroline (1823). Lord Brougham qui fut un des défenseurs de cette princesse, prononça dans cette circonstance un discours que l'on s'accorde généralement à regarder comme un modèle d'éloquence. (*Note du traducteur.*)

Sur l'analyse ancienne ou la géométrie grecque, n'ayant en pareille matière aucune autorité, nous devons nous borner à rapporter le sentiment du noble lord, à savoir, qu'entre autres mérites elle a celui d'une admirable élégance, et celui aussi de développer en nous d'une façon toute spéciale la faculté de raisonner; tandis que l'analyse moderne, beaucoup plus puissante, ne répand pas dans notre esprit les mêmes clartés.

Dans cette revue générale de tout l'enseignement académique, l'histoire et ce que l'on nomme chez nous les sciences morales et politiques tiennent naturellement une large place, et c'est là surtout que le digne chancelier a l'occasion de déployer ses rares connaissances, la sagacité de son esprit et l'élévation de ses vues. C'est avec beaucoup de compétence, croyons-nous, qu'il réforme des jugements historiques très-accrédités sur Henri V d'Angleterre, sur le prince Noir, sur Édouard III, etc., et nous serions assez disposé à adopter sur nombre de points ses conclusions. Mais les passions protestantes ont encore trop de prise sur cet esprit d'ailleurs si ferme et si judicieux, et elles l'ont parfois jeté dans d'étranges écarts. Nous n'examinerons pas de trop près si, tout en flétrissant l'inconduite de sa souveraine Élisabeth, lord Brougham n'use pas encore avec elle de beaucoup d'indulgence, et si, au contraire, il ne pousse pas la sévérité trop loin à l'égard des Médicis, auxquels il tient compte pourtant de la généreuse protection qu'ils ne cessèrent d'accorder aux arts et aux lettres. Mais ce que nous ne pouvons laisser passer, c'est cette assertion inqualifiable qui termine une tirade sur l'intolérance : « C'est ainsi que Louis IX, le plus doux et le plus consciencieux des princes, *sous l'empire d'un fanatisme qui fit périr des milliers d'hommes et lui coûta la vie à lui-même* (les croisades !), regardait comme le devoir d'un vrai chevalier, quand il rencontrait un mécréant, — non point de discuter avec lui, — *mais de le mettre à mort*[1] *!* »

Où donc lord Brougham a-t-il pris cela? Certes, lorsqu'on intente une accusation si grave, c'est bien le cas de citer ses preuves. Et puisqu'il fallait au noble lord des exemples pour nous inspirer l'horreur de l'intolérance, qu'avait-il besoin de chercher si loin? Henri VIII était là, sans sortir de l'Angleterre, Henri VIII sur lequel il a gardé partout un silence prudent.

A part ce tribut payé à l'esprit de secte, on ne saurait imaginer un langage plus digne, plus élevé, plus propre à inspirer à cette jeunesse

[1] Page 41.

l'amour du devoir, le respect des lois éternelles de la justice et des sublimes enseignements de la religion. Avec quel soin touchant et vraiment paternel ce sage vieillard s'efforce de prémunir les étudiants d'Édimbourg contre les séductions que pourraient exercer sur eux la haute renommée et le beau talent d'écrivain d'un philosophe incrédule, David Hume! Et, à propos de Hume, voici une importante leçon que nous recueillerons en passant : « Les dernières découvertes de l'ostéologie fossile ont prouvé surabondamment combien avaient été téméraires les assertions de M. Hume sur la double question de la Providence et des miracles. Il est maintenant établi par des preuves auxquelles il aurait été bien obligé de se rendre, qu'à une lointaine période de l'histoire de notre globe, une puissance créatrice s'est manifestée en introduisant sur la terre la race humaine et d'autres qui n'existaient pas auparavant; de sorte qu'il aurait été forcé de croire au miracle de la création, c'est-à-dire à l'intervention d'un être assez puissant pour suspendre l'ordre établi dans le monde, et en inaugurer un nouveau [1]. » Conclusions bien différentes de celles que tire des mêmes faits une prétendue philosophie positive. Mais on n'aura jamais fini de convaincre ceux qui ferment les yeux pour ne point voir, et font taire leur raison de peur qu'elle ne leur parle de Dieu.

Terminons par de remarquables paroles sur les rapports nécessaires qui doivent exister entre les vérités de la religion naturelle et celles de la religion révélée :

« Il est à désirer que ceux qui enseignent la religion révélée ne tirent point une ligne de démarcation de manière à exclure de leur domaine l'étude approfondie et incessante des grandes vérités de la religion naturelle, et que ceux qui enseignent cette dernière, ainsi que la philosophie morale, en général, suivent l'exemple de Paley, et montrent moins de répugnance qu'ils ne le font d'ordinaire à s'appuyer sur les vérités évangéliques. Certes, le livre divin peut se passer d'appui étranger, mais s'il fallait invoquer en sa faveur des autorités humaines, je demanderais à ses contradicteurs s'ils se croient meilleurs juges en fait de preuves physiques et mathématiques que sir Isaac Newton; en fait de preuves morales, que M. Locke; en fait de preuves juridiques, que lord Hale, — qui tous, après mûr examen, ont cru fermement aux vérités de l'Évangile. »

Puisse la jeunesse française entendre souvent, dans les écoles qu'elle fréquente, un langage aussi chrétien !

Ch. Daniel.

[5] Page 44.

REVUE DE LA PRESSE

Il ne sera pas dit que cette livraison des *Études* paraîtra sans mentionner au moins les deux premiers volumes de M. le comte de Montalembert sur les *Moines d'Occident.* Mais analyser un tel livre, *en rendre compte*, le faire connaître à ceux qui ne l'ont pas encore lu, c'est une tâche devant laquelle notre faiblesse a reculé. Il n'appartient pas au premier burin venu de reproduire les pages inspirées d'un Fiesole ou la grande œuvre du peintre de saint Bruno.

Deux mots seulement sur l'Introduction. Elle classe d'emblée son auteur parmi les plus excellents apologistes de l'ordre monastique, et, en général, de la vie religieuse. C'est beaucoup dire, sans doute, quand on se rappelle que parmi ces apologistes figurent, dès le commencement, un saint Jean Chrysostome, et, plus tard, les deux grandes lumières des ordres mendiants, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, pour ne nommer que les plus illustres. En dehors de toute comparaison, qui serait ici déplacée, nous dirons que M. de Montalembert a su s'inspirer de la pensée de ces saints docteurs, et qu'il a écrit, à leur exemple, un éloquent plaidoyer en faveur de ceux qui, se vouant à l'observation des conseils évangéliques, s'exposent par là à toutes les haines du monde auquel ils ont cessé d'appartenir : *Propterea odit vos mundus, quia de mundo non estis* [1]. Et si ces belles pages ne convertissent pas notre siècle à l'admiration, ni même à la tolérance des vertus qu'il n'a pas le courage d'imiter, elles trouveront du moins un sympathique écho au fond de toutes les âmes religieuses, et peut-être même rendront-elles plus vives et plus pressantes les divines touches de la grâce en celles que Dieu s'est choisies, et sur lesquelles il a jeté ce regard de complaisance qui accompagne la douce invitation : *Allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel; puis venez, suivez-moi* [2].

[1] Joan., xv, 19.
[2] Matth , xiv, 21.

L'auteur des *Moines d'Occident* — et c'est là un singulier mérite à nos yeux — a envisagé la vie monastique par ses côtés supérieurs, par ceux qui la rapprochent du ciel. Trop souvent les apologistes contemporains, dans des vues très-louables, ont humanisé, pour ainsi parler, le Christianisme, et de tous ses bienfaits, ils n'ont osé proclamer hautement que ceux de la vie présente, laissant dans l'ombre la sanctification des âmes et les promesses de l'éternité. Or, c'est là le principal, ou, pour mieux dire, le *seul nécessaire* de l'Évangile; hors de là, l'abnégation chrétienne ne s'explique pas; et il faut renoncer à la faire accepter comme la suprême sagesse, Jésus-Christ lui-même ayant déclaré qu'elle sera toujours folie pour le monde. Le nouvel apologiste de la vie religieuse a sagement évité cet écueil : dans les moines, ce qu'il loue par-dessus tout, ce qu'il offre de préférence à notre admiration, ce n'est pas le travail qui a défriché une grande partie du sol qui nous nourrit, et préservé des ravages du temps les monuments littéraires du passé; c'est bien plutôt la vie de prière, c'est l'exemple donné à tous de ces vertus surhumaines dont le Sauveur du monde est le modèle et dont la source jaillit intarissable du pied de la croix. Voilà quel est le mérite éminent de ces pages et ce qui les rendra fécondes.

Nous recommandons particulièrement à nos lecteurs le chapitre intitulé : *De la véritable nature des vocations monastiques.* « S'il est des lieux pour la santé des corps, avait dit M. de Chateaubriand, ah! permettez à la religion d'en avoir aussi pour la santé de l'âme, elle qui est bien plus sujette aux maladies, et dont les infirmités sont bien plus douloureuses, bien plus longues et bien plus difficiles à guérir. » Singulier éloge du cloître que de le transformer en hôpital! Les monastères, observe là-dessus M. de Montalembert, « n'étaient nullement destinés à recueillir les invalides du monde. » Nulle autre part on n'eût rencontré autant d'âmes jeunes et vraiment viriles, de ces âmes généreuses et chevaleresques, toujours prêtes à combattre joyeusement les combats du Seigneur, et qui gardaient en elles, jusqu'à la fin, « une énergie virginale dont rien n'avait encore terni la pureté ni amolli la trempe. » Et si les moines méprisaient le monde, s'ils avaient un sentiment profond de la vanité des choses humaines, ce n'était pas, comme il le dit encore admirablement, par suite des mécomptes sans nombre et des amères expériences de la vie; mais, presque toujours, « cette conviction leur venait d'en haut, par les seules révélations de la foi, par la contemplation de la justice de Dieu dans son éternité. »

Nous fermons le livre sur ces paroles, de peur qu'en réveillant trop

vivement nos souvenirs, il ne nous entraîne à dépasser de beaucoup les bornes que nous avons dû nous prescrire.

— La librairie Sarlit fait paraître en ce moment une nouvelle édition de la *Vie de la bienheureuse Marianne de Jésus*, par notre collaborateur le P. Louis de Régnon. Il ne nous appartient pas de louer ce livre, déjà connu du public. Mais, en témoignage du soin que l'auteur a mis à perfectionner son œuvre, nous citerons un passage de l'avertissement, où, après avoir fait connaître les biographes auxquels il a emprunté les matériaux de son livre : « Telles sont, dit-il, les autorités sur lesquelles est appuyée la vérité de cette histoire. J'ajouterai qu'à l'époque où je la composais, j'avais le bonheur de vivre avec deux jésuites américains, nés et élevés dans cette partie de la Nouvelle-Grenade qui touche à la république de l'Équateur, les RR. PP. Télesphore Paül et Laurent Navarette. On conçoit aisément de quel secours ont été pour moi mes rapports quotidiens avec des compatriotes de Marianne, que je pouvais consulter à chaque instant sur les mœurs et les usages de leur pays. Je dois une reconnaissance particulière au P. Paül qui, non content des précieux renseignements qu'il m'a procurés par sa correspondance avec les Pères de Madrid et de Loyola, a voulu revoir lui-même mon manuscrit, et qui, *depuis, m'a envoyé d'Amérique un nouveau document sur la famille de la bienheureuse.* »

L'auteur a de plus confronté le récit de Butron, de Castillo et du P. Boero avec les actes du procès de béatification, qui, par suite d'événements assez connus, ont passé, au commencement de ce siècle, des Archives du Vatican dans celles de France, d'où ils ne sont plus sortis.

— Encore un monument d'hagiographie : *Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses œuvres, son influence*, par M. l'abbé Maynard. 4 vol. in-8° (librairie A. Bray). Ce livre est l'histoire la plus complète qui ait paru, et, pour lui assigner son rang dans les bibliothèques, nous dirons qu'il mérite d'y figurer auprès de la *Vie de M. Olier*, par un directeur de Saint-Sulpice.

— La collection des *Voyages et Travaux des Missionnaires de la Compagnie de Jésus* vient de s'enrichir d'un nouvel ouvrage : *Relations inédites des Missions de la Nouvelle-France* (1672-1679), *pour faire suite aux anciennes Relations* (1615-1672). 2 vol. in-12. — Douniol, 29, rue de Tournon.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

TABLE ANALYTIQUE

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE GÉNÉRALE DES ARTICLES

MARS

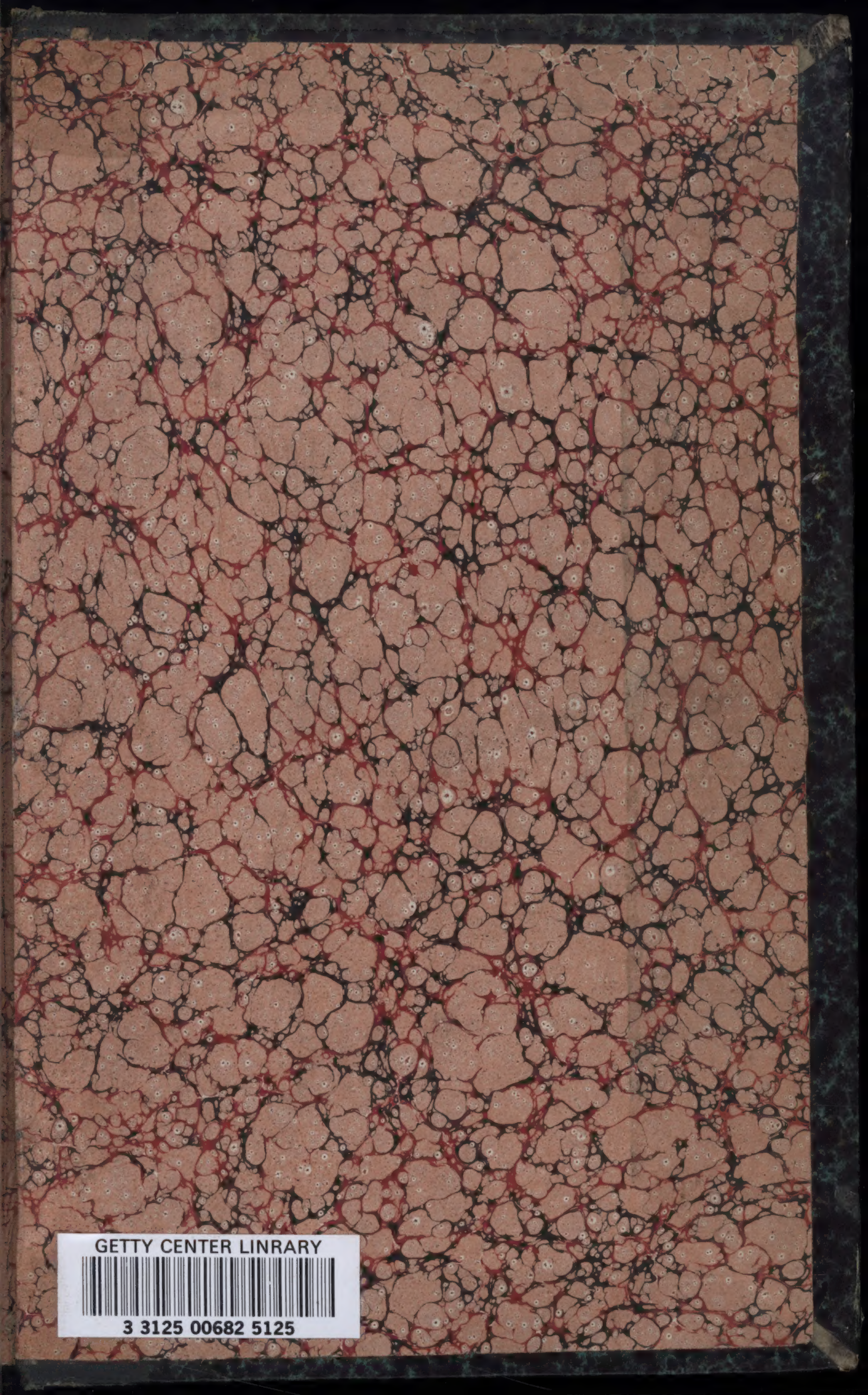
JUIN

SEPTEMBRE

DÉCEMBRE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.




GETTY CENTER LINRARY
3 3125 00682 5125

